NICOLAS DE CUSA
LA DOCTA IGNORANCIA

Traducción del latín,
prólogo y notas de
MANUEL FUENTES BENOT

AGUILAR
Libera los Libros

El título original de esta obra de NICOLAUS CUSANUS (Nicolaus von Cusa, Nicolaus Chryphs, o Krebs) (1401 -1464), que data de 1440, es:

D E D O C T A I G N O R A N T I A

PRÓLOGO

La Docta Ignorancia *es la obra capital de Nicolás de Cusa, y en los tres libros que la componen, dentro de una gran concisión y brevedad, se tratan los temas de Dios, el Universo y Jesucristo. Es decir, del ser máximo considerado absolutamente, el ser máximo contraído en la pluralidad de las cosas y, por último, el ser máximo en cuanto absoluto —Dios— y a la vez contraído —hombre—.*

Todo el proceso discursivo de Nicolás de Cusa se apoya en una concepción perfectamente delimitada del conocimiento humano. Ya el título de la obra indica, cuál es el principal punto de apoyo, partiendo del cual De Cusa edificará su construcción metafísica.

Sin embargo, la concepción gnoseológica de Nicolás de Cusa se apoya a su vez en una concepción metafísica. Un inicial concepto de Dios determina el ámbito de la cognoscibilidad humana.

La fórmula de San Anselmo está latente en todas las páginas de La Docta Ignorancia. *Hay un ser (el máximo) mayor que el cual no puede haber otro. De esta primera afirmación se pasa a la delimitación del campo del conocimiento. El máximo es uno (no es posible la existencia de dos seres máximos) y es absoluto (no está ligado por nadie ni enfrentado con nada, en caso contrario se relativizaría y serla contradictoria la noción de absoluto que le adscribimos).* [1] *Establecido esto veamos algo relativo al conocimiento. Nos damos cuenta de que hay un universo. Este universo es finito, mientras que el máximo absoluto es infinito. El infinito no guarda ninguna proporción con lo finito. Lo infinito no es susceptible de más o de menos. Por el contrario, lo finito si lo es. No hay ningún ser finito, desde el momento en que puede recibir más y menos, que pueda considerarse rigurosamente igual a otro, pues siempre será posible una infinidad de seres aún más próximos a la igualdad con el primero. Trasladando esto del orden ontológico al gnoseológico se desprende que nuestros conceptos de las cosas sólo son aproximadamente exactos, pudiendo siempre haber una serie de conceptos constantemente más aproximados a las cosas. Por lo tanto, la verdad absoluta escapa siempre al conocimiento finito, consistiendo en una gradual aproximación sin fin. La aproximación al ser absoluto, así como a la esencia*

---

[1] * *Vide* San Anselmo: *Proslogion* (seguido del libro *En favor del insensato,* por Gaunilo, y de la *Respuesta a Gaunilo).* Trad. del latín por Manuel Fuentes Benot. Prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar. Publicado en esta Biblioteca de Iniciación Filosófica.

de las cosas, es una constante posibilidad que nunca llega a su perfecta actualización. Si la sabiduría es un conocimiento total de las realidades, el hombre ha de conformarse con la ignorancia, pero no con una ignorancia por ausencia de conocimiento, sino con una ignorancia que resulta del conocimiento de las limitaciones del entendimiento humano. Ésta es la docta ignorancia, que no desemboca en un escepticismo, porque sabe que no sabe y lo sabe con total certidumbre. Además, partiendo de la incomprensibilidad de las cosas, puede introducir este mismo factor de lo incomprensible en su sistema, trascender los moldes impuestos al entendimiento humano por su limitación cognoscitiva y alcanzar de modo incomprensible las más altas realidades. El entendimiento sabe que no sabe. No puede explicar ni concebir la esencia de las cosas, pero por medio de su ignorancia docta, puede señalarlas más allá de su propia limitación y concebir sin precisión pero con certeza, un orden de cosas que trasciende sus débiles formas de conocer, determinadas por su finitud constitutiva. El capítulo IV del primer libro de La Docta Ignorancia *lleva el título "El máximo se entiende incomprensiblemente". El pensamiento gnoseológico de De Cusa queda en él perfectamente establecido. Para nosotros la contradicción es uno de los principales pilares del discurso. Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, reza la fórmula tradicional del principio de contradicción. Y con su guía edificamos todo nuestro mundo racional. La mente humana no puede superar esto. Sin embargo, en Dios lo contradictorio se armoniza en la unidad. Nuestra ciencia se detiene en este principio. Sabemos que hay un universo y cosas opuestas e inconciliables en él. Sabemos qué hay un ser absoluto. Hasta ahí nuestra razón. Por tanto, en este ser lo opuesto es uno, porque es la unidad absoluta. Y esto no lo podemos comprender, sino sólo intuirlo de modo irracional. Y esto es la docta ignorancia.*

El entendimiento del ser finito está profundamente ligado a la sensibilidad. De ella toma, por medio de la fantasía, sus materiales para elevarse a lo universal. En esto sigue De Cusa a Aristóteles. Por tanto, cuando hay que elevarse con la ayuda de la docta ignorancia hasta el ser absoluto para intuir *en él algo sobre su modo de ser, hay que abandonar todo lo sensible, hay que despreciar el valor habitual de las palabras y trascender su significado.*

El procedimiento favorito de Nicolás de Cusa es el que consiste en emplear signos matemáticos para realizar esta ascensión. Las figuras geométricas y los números, por su universalidad, están más preparados que los demás objetos mentales de las condiciones de lo temporal y, aunque en último término hay que dislocar también su sentido habitual para ver a través de ellos siquiera imperfectamente el ser absoluto, son el más adecuado vehículo.

Así, con la línea, el triángulo, el círculo y la esfera, partiendo de su condición finita,

elevándolos al infinito después y, por último—ya incomprensiblemente, como gusta de decir Nicolás de Cusa—, identificándolos en la maximidad absoluta, describe el autor los rasgos más obvios de la estructura del ser máximo absoluto.

Este procedimiento señala cómo la unidad es trina, así como las distintas relaciones de los componentes de esta trinidad; la imposibilidad de que haya más de tres en esta unidad, su simultaneidad, etcétera.

El segundo tema de la obra es el Universo. El Universo es infinito. Pero el Universo es el conjunto de todo lo que es susceptible de más y de menos. ¿Cómo es infinito, entonces, siendo sus componentes finitos? Es infinito porque es ilimitado. Entonces distingue Nicolás de Cusa entre el infinito que es Dios, infinito negativo, y el infinito que es el Universo, por nada limitado, infinito privativo. Todo el Universo está complicado en Dios, es decir, todo lo que hay en el Universo en la forma de la pluralidad y la finitud, está en Dios en la unidad. El Universo explica *en la pluralidad la unidad divina. La unidad divina se contrae en el Universo, que es una explicación de Dios. Y el Universo a través de distintos grados de contracción explica esta unidad máxima absoluta. El primer grado es el de la unidad misma del Universo o máximo contracto. El segundo es el de los predicamentos o categorías. El tercero el de los individuos existentes en acto. La trinidad del máximo ser absoluto se contrae en el Universo. Así, lo que desde el punto de vista humano se distingue en el ser absoluto como Padre, Hijo y Espíritu Santo, en el Universo contracto es la capacidad de contracción, el poder contrayente y el nexo entre ambos.*

En la explicación de esta trinidad del Universo disiente De Cusa de las interpretaciones aristotélica y platónica. La capacidad de contracción o posibilidad indeterminada era para los platónicos el μὴ ὄν *o materia preexistente. En Aristóteles es la materia prima. Esta no es nada y puede ser todo. Es, según Nicolás de Cusa, un mínimo (coincidente con el máximo, pues es lo absoluto). Pero el mínimo o lo máximo no puede darse en lo finito, siempre susceptible de más y de menos; por lo tanto, esta materia universal no existe. Nada hay en el Universo que originariamente no esté ya formado por potencialidad y actualidad. Es lo que él significa al decir que toda posibilidad es contracta.*

En cuanto al segundo factor de la trinidad del Universo, los platónicos pensaban que la unidad divina no podía contraer directamente los seres individuales. El paso de la unidad a la pluralidad era dado por el alma del mundo, o explicación intermedia del ejemplar único divino en una pluralidad de formas que a su vez contraían a los individuos concretos. Esta teoría es rechazada. Dios ejemplifica las cosas sin el alma del mundo. La identidad dé la idea divina es el ejemplar único de la diversidad de las cosas.

El nexo unitivo procedía del movimiento de las esferas. Gracias a él lo contraíble o materia y la fuerza contrayente se unían, permitiendo así la información de los seres. Esta teoría de los antiguos es también rechazada. Para De Cusa no tiene fundamento porque: 1°, el movimiento máximo se identifica con el mínimo, es decir, con la quietud; 2°, no tiene objeto hablar de movimiento en torno de un centro, ni de movimientos circulares, etcétera, ya que el Universo, que es limitado, no tiene un centro preciso, siendo Dios su centro y circunferencia. Todas las esferas y astros se mueven, ya que oscila su ser entre el máximo (movimiento absoluto) y el mínimo (quietud). No hay, pues, intermedio en la conexión de las cosas, sino que proceden directamente del verbo divino.

Se ha dicho que Nicolás de Cusa era panteísta, ya que sus afirmaciones sobre Dios y el Universo pueden dar a entender que el Universo está en Dios y es Él mismo, o que Dios está en el Universo como identificado con él.

Sin embargo, al enjuiciar este aspecto de la obra de Nicolás de Cusa es exigible que se parta de los supuestos de los que él partió. No es dable el panteísmo si éstos se tienen en cuenta. Para Nicolás de Cusa, en última instancia, es incomprensible cómo Dios está en el mundo o cómo el mundo está en Dios. La construcción filosófica de De Cusa no pretende ser un sistema panteísta. Lo que no evita que su terminología sea oscura en este sentido. Pero no intenta hacer un sistema rigurosamente racional, sino por el contrario, superar las limitaciones de la contradicción, asomándose al misterio, intraducibie a razones lógicas. De ahí su oscuridad en torno de creador y criatura, aunque su intención estuviera lejos de todo panteísmo.

La Docta Ignorancia*, en el tercer libro, trata del máximo absoluto y contracto a la vez, es decir, de Jesucristo, Dios y hombre. El hecho de que un ser pueda ser Dios y hombre es incomprensible. Esto pone al problema en la vía de la docta ignorancia. Lo evidente es que una criatura máxima no puede subsistir en el Universo, sino en Dios. Después se considera qué especie de ser sería el más apto para asumir la maximidad. Ha de ser uno en el que todas las virtudes de los seres sean comprendidas. No el ser matemático, porque carece de vida. Ni tampoco una inteligencia pura porque deja fuera los elementos inferiores de la realidad. La naturaleza humana es, pues, la más apropiada, ya que en ella se reúnen los distintos componentes de la realidad. Nacimiento, muerte, resurrección y juicio de Cristo son analizados en los últimos capítulos, que terminan con un fino análisis de la fe y de las postrimerías.*

Opuesta esta obra, por el momento histórica en que se compuso, a las grandes y prolijas obras escolásticas, es breve y de desarrollo ágil. No está exenta de repeticiones, insistencias y oscuridades, pero constituye en su conjunto una clara

expresión de la mentalidad renacentista animada por un anhelo incontenible de infinitud.

MANUEL FUENTES BENOT

TABLA CRONOLÓGICA

1401. Nace Nicolás *de* Cusa (Nicolaus Chryphs, o Krebs) en Cues, sobre el Mosela.

1416. Estudia en Heidelberg.

1418-23. Estudia en Padua, con la dirección del cardenal legado Julián Cesarini. Cultiva las ciencias jurídicas, las Matemáticas y de la Naturaleza.

1425. Comienza sus prácticas jurídicas, pero decepcionado por esta carrera emprende estudios teológicos.

1430. Recibe las órdenes sacerdotales.

1431. Es nombrado decano de San Florín en Coblenza. 1431-34. Escribe su obra De *concordantia catholica.* 1436. De *reparatione Calendarii.*

1440. *De docta ignorantia y De conjecturis.*

1445. *De quaerendo Deum* y *De filiatione Dei.*

1446. De *dato patris luminum.*

1447. *De genesi.*

1448. Es nombrado cardenal por Nicolás V.

1449. *Apologia doctae ignorantiae.*

1450. Nombrado obispo de Brixen.

1450. *Idiota* (que comprende *De sapientia dialogi duo, De mente, De extaticis experimentia).*

1453. De *novissimus diebus. De visione Dei.*

1454. *Complementum theologicum figuratum in complementis ma-thematicis, De pace.*

1458. De *beryllo.*

1460. De *potest.*

1461. De *cribratrione Alchoran.*

1462. De *non aliud.*

1463. *De venatione sapientia, De apice Theoriae.*

1464. De *lodo globi, Compendium.* Muerte de Nicolás de Cusa.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES

Opera omnia. Hrsg. von Ernst Hoffmann, 1932. *De docta ignorantia.* Edic. di P. Rotta. Barí, 1913.

ESTUDIOS

P. Rotta: *Il Cardinale N. de C.* Publicazioni della Universitá Cattolica del Sacro Cuore. Milano, 1928 (1ª serie, vol. 12).

P. Rotta: *N.* C. Milano, 1942.

Ernst Hoffmann: *Des Universum des N, von C.,* 1930.

J. Richter: *Docta ignorantia,* 1927.

E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* 1927. (Existe traducción al castellano).

LA DOCTA IGNORANCIA

EL CARDENAL NICOLÁS DE CUSA AL REVERENDÍSIMO PADRE CARDENAL JULIÁN [2], SU PRECEPTOR SALUD

Con razón se admirará tu grande y excelente ingenio porque, pretendiendo yo publicar sin cuidado alguno mis bárbaras inepcias, te elija a ti como juez, como si, tan ocupado como estás por tu cardenalato en los graves asuntos de la sede apostólica, te sobrara algún ocio y pudieras ser atraído hacia ésta mi ineptísima concepción, tal vez por la novedad del título, tras tu elevado conocimiento de todos los autores latinos que hasta aquí han brillado, y ahora también de los griegos. Al punto te será conocida la calidad de mi ingenio por esto. Pero confío en que esta admiración animará a tu espíritu, siempre tan ávido de saber, no porque vayas a juzgar que aquí está expuesto lo desconocido, sino, antes bien, por la audacia que me ha llevado a tratar de la docta ignorancia.

Los seres naturales experimentan que el apetito es precedido por una desagradable sensación en el orificio del estómago, que tiene por fin el que la naturaleza, que procura mantener su salud, estimulada de este modo, se reconforte. Y me parece con razón que la admiración (de donde se sigue el filosofar) precede al deseo de saber, para que el entendimiento, cuyo ser consiste en entender, se perfeccione por el afán de la verdad. Las cosas raras, aunque a las veces sean monstruosas, suelen movernos, por lo cual tú, único entre los preceptores, juzgarás, a causa de tu benevolencia, que aquí se oculta algo digno, y recibe de tu hermano en las cosas divinas el modo de razonar que mi ingente trabajo hizo más agradable para mí.

---

[2] [1] Julián Cesarini, cardenal legado del papa Eugenio IV.

LIBRO PRIMERO

CAPÍTULO PRIMERO - DE QUÉ MANERA SABER ES IGNORAR

Por un don divino observamos que en todas las cosas naturales hay cierta tendencia a existir de un modo superior al que manifiesta la condición de la naturaleza de cada una, y con este fin se actúan las cosas y se poseen los instrumentos adecuados, mediante los cuales el juicio se hace apropiado a la intención cognoscitiva. Y esto para que no sea inútil el apetito y para que en lo amado pueda alcanzarse la quietud por el peso de la propia naturaleza. Que, si acaso tuviera lugar lo contrario, esto forzosamente ocurriría por accidente, de modo parecido a como la enfermedad engaña al gusto, o la opinión a la razón. Por lo cual decimos que el entendimiento sano y libre conoce la verdad aprehendida (que de modo insaciable, mediante el discurso, desea alcanzar dondequiera), como por un abrazo amoroso, sin dudar que sea absolutamente verdadero aquello de lo que ninguna mente sana puede disentir. Pero todos los que investigan mediante la comparación con algo presupuesto como cierto, juzgan, proporcionalmente, lo incierto. Es, pues, comparativa toda inquisición que se realiza por medio de una comparación, de tal modo que cuando las cosas que se inquieren pueden compararse a lo presupuesto mediante una reducción proporcional próxima, la aprehensión del juicio resulta fácil, mientras que si tenemos necesidad de muchos medios, la dificultad y el trabajo aparecen. Estas cosas son evidentes en las matemáticas, en donde las proposiciones primeras se reducen con facilidad a los primeros y más evidentes principios, pero las proposiciones posteriores sólo mediante las primeras y con mayor dificultad. Toda inquisición, pues, se da en una proporción comparativa fácil o difícil según algo infinito, en cuanto que lo infinito (por escapar a toda proporción) es desconocido. Sin embargo, la proporción, como indica conveniencia con algo único, y a la vez alteridad, no puede entenderse sin el número.

El número incluye, por tanto, todas las cosas proporcionales. Así, pues, no constituye el número la proporción en la cantidad sólo, sino en todas aquellas cosas que de cualquier manera, tanto sustancial como accidentalmente, pueden convenir y diferir. Tal vez por esto Pitágoras pensaba que todas las cosas se constituían y eran inteligibles debido al poder de los números. Sin embargo, el llegar a la exactitud de las combinaciones en las cosas corporales, y a una adaptación adecuada de lo conocido a lo desconocido, es algo

superior a la razón humana. Por eso a Sócrates le pareció que no sabía nada, a no ser que era un ignorante. Y refiriéndonos al sapientísimo Salomón, juzgaba todas las cosas difíciles e inexplicables por la palabra. Y otro varón de espíritu divino dijo que la sabiduría y el lugar de la inteligencia estaban ocultos a los ojos de todos los vivientes. Si ocurre, pues (como afirma también el profundísimo Aristóteles en la Filosofía Primera) , que en la Naturaleza, en las cosas más manifiestas, tropezamos con una tal dificultad, semejantes al buho que intentaba ver el sol, y como, por otra parte, no son vanos los apetitos que hay en nosotros, deseamos verdaderamente saber que somos ignorantes. Si consiguiéramos alcanzar esto plenamente, habríamos alcanzado la docta ignorancia. Así, pues, a ningún hombre, por más estudioso que sea, le sobrevendrá nada más perfecto en la doctrina que saberse doctísimo en la ignorancia misma, la cual es propia de él. Y tanto más docto será cualquiera cuanto más se sepa Ignorante. Con vistas a este fin asumí los trabajos de escribir unas pocas cosas acerca de esta docta ignorancia.

CAPÍTULO II - ELUCIDACIÓN PREAMBULAR DE LAS COSAS QUE SIGUEN

Habiendo de tratar sobre la máxima doctrina de la ignorancia, tengo necesidad de comenzar por la naturaleza de la misma maximidad. Y llamo máximo a aquello, mayor que lo cual nada puede haber. Pero la abundancia conviene a lo uno. Así, con la maximidad coincide la unidad, que es también entidad. De tal modo, si dicha unidad está libre universalmente de toda relación y contracción, es evidente que nada puede oponérsele, en cuanto que es la maximidad absoluta. Y así, el máximo absoluto es uno porque es todas las cosas, y en él están todas las cosas porque es el máximo. Y puesto que nada se le opone, coincide con él también el mínimo, por lo cual está en todas las cosas. Y como es absoluto, es en acto todo posible ser, no siendo contraído en nada por las cosas, sino todas las cosas por él. En este primer libro intentaré inquirir incomprensiblemente por encima de la razón humana este máximo, en el que se cree por la fe de modo indudable como Dios de todas las naciones, con la guía de aquel que sólo habita la luz inaccesible. En segundo lugar, como la absoluta maximidad es una entidad absoluta, por la cual todas las cosas son lo que son, así también la unidad universal del ser procede de aquella que es llamada máximo absoluto; y de ahí que exista de modo contracto como universo, la unidad del cual está contraída en la pluralidad, sin la que no puede existir. Porque este máximo, en verdad, aunque en su unidad universal comprende todas las cosas, en cuanto que

todas las cosas que existen por el máximo absoluto están en él, y él mismo está en todas ellas, no tiene, sin embargo, subsistencia fuera de la pluralidad (en la cual existe), en cuanto que no existe sin contracción, de la que no puede librarse. Añadiré algunas cosas acerca de este universo máximo en el segundo libro.

En tercer lugar, se hará manifiesto el máximo en una tercera consideración. Pues como el universo no tiene subsistencia más que contraído en la pluralidad, inquiriremos en las mismas cosas plurales el máximo uno en el que el universo subsiste en acto máxima y perfectísimamente, como en el fin; y ya que éste se une con el absoluto que es término universal, porque es fin perfectísimo, trataré, por encima de toda nuestra capacidad, de algunas cosas acerca de aquel máximo, que es a la vez contracto y absoluto, y al que llamamos Jesús, siempre bendito.

Pero es preciso alcanzar el sentido deseado, mejor elevando el entendimiento sobre la fuerza de las palabras, que insistiendo sobre las propiedades de los vocablos: éstos, ante tantos misterios intelectuales, no pueden acomodarse con propiedad. Es necesario usar de los ejemplos de manera trascendente, abandonando las cosas sensibles, para que el lector ascienda con facilidad hacia la pura intelectualidad.

Y me esforcé en procurar abrir este camino a los ingenios corrientes, usando de la mayor claridad que pude, evitando toda escabrosidad en el estilo, y manifestando constantemente la raíz de la docta ignorancia con la exactitud inaprensible de la verdad.

CAPÍTULO III - QUE LA VERDAD EXACTA ES INCOMPRENSIBLE

Puesto que es evidente por sí mismo que no hay proporción de lo infinito a lo finito, es sumamente claro también, por lo mismo, que donde se encuentra algo que excede y algo que es excedido, no se llega al máximo absoluto, siendo como son, tanto las cosas que exceden como las que son excedidas, finitas, y el máximo, en cuanto tal, necesariamente infinito. Dada, pues, cualquier cosa, que no sea el mismo máximo absoluto, es evidente que es dable que exista una mayor. Y puesto que hallamos una igualdad gradual, de tal modo que una cosa es más igual a una determinada que a otra, según conveniencia y diferencia genérica, específica, influyente según el lugar y el tiempo y otras semejantes, es manifiesto que no pueden hallarse dos o varias

cosas tan semejantes e iguales que no sea posible hallar posteriormente un número infinito de otras más semejantes.

De ahí que siempre permanecerán diferentes, por muy iguales que sean, la medida y lo medido.

Así, pues, el entendimiento finito no puede entender con exactitud la verdad de las cosas mediante la semejanza. La verdad no está sujeta a más o a menos, consistiendo en algo indivisible, a lo que no puede medir con exactitud ninguna cosa que no sea ella misma lo verdadero; como tampoco al círculo, cuyo ser consiste en algo indivisible, puede medirle el no-círculo. Así, pues, el entendimiento, que no es la verdad, no comprende la verdad con exactitud, sin que tampoco pueda comprenderla, aunque se dirija hacia la verdad mediante un esfuerzo progresivo infinito; al igual que ocurre con el polígono con respecto al círculo, que sería tanto más similar al círculo cuanto que, siendo inscrito, tuviera un mayor número de ángulos, aunque, sin embargo, nunca sería igual, aun cuando los ángulos se multiplicaran hasta el infinito, a no ser que se resuelva en una identidad con el círculo. Es evidente, pues, que nosotros no sabemos acerca de lo verdadero, sino que lo que exactamente es en cuanto tal, es algo incomprensible y que se relaciona con la verdad como necesidad absoluta, y con nuestro entendimiento como posibilidad.

La quididad de las cosas, por consiguiente, que es la verdad de los entes, es en su puridad inalcanzable, y ha sido investigada por todos los filósofos, pero no ha sido hallada, en cuanto tal, por ninguno. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más nos acercaremos a la misma verdad.

CAPÍTULO IV - EL MÁXIMO ABSOLUTO, CON QUIEN COINCIDE EL MÍNIMO, ES ENTENDIDO INCOMPRENSIBLEMENTE

El máximo, mayor que el cual nada puede haber, siendo mayor simple y absolutamente que lo que puede ser comprendido por nosotros, no es posible alcanzarle de otra manera que incomprensiblemente. Pues no perteneciendo su naturaleza a la de aquellas cosas que admiten algo que excede y algo que es excedido, está por encima de todo aquello que puede ser concebido por nosotros. Pues todas las cosas que son aprehendidas por el sentido, por la razón o por el entendimiento difieren mutuamente entre sí de tal manera que no hay entre ellas ninguna igualdad exacta. La máxima igualdad, que no es

distinta o diferente de ninguna cosa, excede a todo entendimiento. Por lo cual el máximo, como es todo lo que puede ser, está absoluta y radicalmente en acto; y lo mismo que no puede ser mayor, por la misma razón, tampoco puede ser menor, pues es todo aquello que puede ser. El mínimo es, por su parte, aquello menor que lo cual nada puede haber. Y como el máximo es de la misma índole, es evidente que el mínimo coincide con el máximo. Y esto parecerá más claro si se contraen el máximo y el mínimo en la cantidad.

La cantidad máxima es la máximamente grande. La cantidad mínima es la mínimamente pequeña. Ahora bien, desligúense el máximo y el mínimo de la cantidad, substrayendo intelectualmente lo grande y lo pequeño. Se verá claramente que lo máximo y lo mínimo coinciden. El máximo es, pues, superlativo, del mismo modo que también es superlativo el mínimo. La cantidad absoluta, por consiguiente, no es más máxima que mínima, puesto que en ella misma el mínimo es, coincidentemente, máximo.

Las oposiciones convienen sólo a aquellas cosas que admiten algo que excede y algo que es excedido, y les convienen de modo diferente. Nunca al máximo absoluto, porque está por encima de toda oposición. Y esto es así porque el máximo es absolutamente en acto todas las cosas que pueden ser, y ello sin ninguna oposición, de tal forma que el mínimo coincide con el máximo; entonces, sobre toda afirmación hay, de modo semejante, una negación, y todo aquello que se concibe que es, no es más ser que no-ser. Y todo aquello que se concibe como que no es, no es más no-ser que ser.

No significan cosas distintas decir: Dios, que es la propia maximidad absoluta, es luz, que decir: Dios, que es máximamente luz, es mínimamente luz. Pues la maximidad absoluta, de otra manera, no sería todos los seres posibles en acto, si no fuera infinita y término de todas las cosas y por ninguna de ellas terminable, según explicaremos más adelante.

Esto trasciende a todo nuestro entendimiento, que no puede combinar las cosas contradictorias por vía racional en su principio, puesto que discurrimos por las cosas que se nos hacen manifiestas por la naturaleza misma, la cual, estando apartada de esta virtud infinita, no puede coordinar simultáneamente las cosas contradictorias, separadas por una infinita distancia.

Por encima, pues, de todo discurso racional vemos incomprensiblemente que la absoluta maximidad es infinita, a la cual nada se le opone y con la cual

coincide el mínimo. El máximo y el mínimo, según son considerados en este libro, existen trascendiendo la significación absoluta del término, en cuanto que por encima de toda contracción a una cantidad de masa o de virtud, en su absoluta simplicidad, comprenden todas las cosas.

CAPÍTULO V EL MÁXIMO ES UNO

Se desprende clarísimamente de lo anterior, que el máximo absoluto es inteligible incomprensiblemente. Y de una manera semejante es nombrable innombrablemente, como después demostraremos con más evidente razonamiento. Ninguna cosa es nombrable si en ella no puede darse lo mayor y lo menor, pues los nombres son atribuidos por un movimiento de la razón a aquellas cosas que admiten, en alguna proporción, algo que excede y algo que es excedido.

Y puesto que todas las cosas existen del modo mejor que pueden existir, sin número no podría existir entonces la pluralidad de los entes. Quitado el número cesa la discreción, el orden, la proporción, la armonía, e, incluso, la misma pluralidad de los entes. Y si el número mismo fuera infinito, puesto que entonces seria máximo en acto, con el cual coincidiría el mínimo también, de modo semejante, cesarían todas las cosas dichas antes. En la misma cosa, pues, ocurre que el número es infinito y que es mínimamente. Pues si ascendiendo en los números se llega en acto a un máximo, no se llega, sin embargo, puesto que el número es finito, al máximo mayor que el cual nada puede haber, puesto que éste sería infinito. Por lo cual es evidente que el ascenso de un número es finito en acto y ha de estar en potencia con respecto a otro, y que en el descenso el número se comporta de forma semejante, de tal manera que, dado cualquier número pequeño en acto, siempre, por sustracción, seria dable que fuese menor aún, como en el ascenso, y por adición, que fuese mayor. Y esto es así porque en caso contrario no habría ninguna discreción entre las cosas, ni se hallaría orden, ni pluralidad, ni algo excedente y algo excedido en los números; más aún, no habría siquiera número. Por lo cual es necesario llegar en el número a uno mínimo, menor que el cual no pueda haber ninguno y que es la unidad. Y como menor que la unidad no puede haber nada, la unidad será el mínimo absolutamente, el cual, como se acaba de hacer ver, coincide con el máximo.

Pero la unidad no puede ser un número, ya que el número, como admite algo

que le excede, no puede ser de ninguna manera mínimo ni máximo absolutamente. Es, por el contrario, el principio de todo número, en cuanto mínimo; y el fin de todo número, en cuanto máximo. La unidad absoluta, a la que nada se le opone, es, pues, la absoluta maximidad, la cual es Dios bendito. Esta unidad, por ser máxima, no es multiplicable, puesto que es todo lo que puede ser. Ella misma no puede, por tanto, convertirse en número.

Véase cómo por el número hemos sido llevados a entender que la unidad absoluta le conviene propiamente al innombrable Dios, y que Dios es de tal modo uno, que es en acto todo aquello que es posible ser. Por lo cual la misma unidad no es susceptible de más ni de menos, ni es tampoco multiplicable. Así, pues, la Deidad es unidad infinita. Quien dijo, por tanto, *escuchad, Israel, tu Dios es uno y uno es vuestro maestro y padre en los cielos,* no pudo decir nada más verdadero. Quien dijere que existen varios dioses, éste afirmaría muy falsamente que ni Dios, ni ninguna de las cosas del universo existen, como se mostrará en lo que sigue. Pues lo mismo que el número, que es uní ente de razón construido por nuestra discreción comparativa, presupone de modo necesario la unidad como principio del número, de tal forma que sin ella es imposible que el número sea, igualmente las pluralidades de las cosas, descendientes de esta infinita unidad, están relacionadas con ella de tal manera que sin ella no pueden existir. ¿De qué modo, pues, existirían sin existir? Pero la unidad absoluta es la entidad, como veremos posteriormente.

CAPÍTULO VI - EL MÁXIMO ES LA NECESIDAD ABSOLUTA

Se ha hecho manifiesto en lo que antecede que todas las cosas, con la excepción del máximo uno, son con respecto a éste absolutamente finitas y limitadas. Pero lo finito y lo limitado tienen un principio y un término, y como no puede decirse que una cosa sea mayor que otra finita dada, continuando así infinitamente (puesto que en las cosas que exceden y en las que son excedidas no puede hacerse una progresión infinita en acto, de otro modo el máximo tendría la misma naturaleza que las cosas finitas), es pues, necesario que el máximo en acto sea principio y fin de todas las cosas finitas. Además, nada podría ser si el máximo no fuera absolutamente: pues como todo no máximo es finito, es también principiado; será necesario, por tanto, que fuera por otro (o por sí mismo) cuando no era. Y no es posible ni en los principios ni en las causas (como se manifiesta en una regla) proceder en infinito. Existirá, pues, un máximo absoluto, sin el cual nada puede existir.

Contraigamos, además, el máximo con el ser y digamos que al máximo ser nada se le opone, ni el ser, ni el ser mínimamente. Cómo, pues, puede entenderse que el máximo no pueda ser, si ser mínimamente es ser máximamente. Ni tampoco puede entenderse que algo sea sin ser. El **ser** absoluto no puede ser otra cosa que máximo absolutamente. Nada, pues, puede comprenderse que exista sin el máximo. Por otra parte, la verdad máxima es el máximo absolutamente; es, pues, máximamente verdadero que el mismo máximo es o no es, o es y no es, o ni es ni no es, y muchas más cosas que no pueden decirse ni pensarse.

Por lo cual, si de todo lo anterior se manifiesta que este nombre de Ser, u otro nombre cualquiera, no es el nombre exacto del Máximo, que está por encima de todo nombre, sin embargo, es necesario que a éste le convenga ser máxima e innombrablemente nombrado con un nombre máximo, por encima de todo ser nombrable.

Por tales razones y por otras infinitas, semejantes a las anteriores, la docta ignorancia comprende claramente que el máximo absoluto existe necesariamente, de tal forma que es la absoluta necesidad. También se ha demostrado que el máximo absoluto no puede ser más que uno, por lo cual es sumamente verdadero que el máximo es uno.

CAPÍTULO VII - DE LA ETERNIDAD TRINA Y UNA

Nunca hubo ninguna nación que no rindiera culto a Dios y que no creyera en él como máximo absoluto. Hallamos que Minar anotó en los libros de las antigüedades que los sisenios adoraban máximamente a la unidad. Y Pitágoras, clarísimo varón de autoridad irrefragable en su tiempo, suponía trina aquella unidad. Investigando la verdad de esto, y elevando más el ingenio, digamos conforme a lo anterior: lo que precede a toda alteridad no duda nadie que es eterno, pues alteridad es lo mismo que mutabilidad; pero todo lo que naturalmente precede a la mutabilidad es inmutable, y por lo tanto es eterno. La alteridad está formada por varias cosas, por lo cual la alteridad, como número, es posterior a la unidad. Por consiguiente, la unidad, por naturaleza, es anterior a la alteridad, y, puesto que la precede naturalmente, la unidad es eterna. En general, toda desigualdad está formada por lo igual y lo que excede. Por tanto, la desigualdad es posterior por naturaleza a la igualdad, lo cual puede probarse indiscutiblemente mediante deducción. Pues toda desigualdad se resuelve en una igualdad: lo igual se

halla entre lo mayor y lo menor. Por consiguiente, si se substrae lo que es mayor, será igual, y si fuera menor quítese de la diferencia lo que es mayor y se hará igual. Y esto también puede hacerse hasta que, restando, se llegara a los simples. Así, pues, es evidente que toda desigualdad, mediante la substracción, se convierte en igualdad. Por consiguiente, la igualdad precede naturalmente a la desigualdad; pero la desigualdad y la alteridad se dan simultáneamente por naturaleza. Por tanto, donde hay desigualdad hay también de modo necesario alteridad y viceversa. Así, pues, entre dos cosas, cuando menos, habrá alteridad. Estas cosas formarán duplicidad en relación a una de ellas, por lo cual habrá desigualdad. La alteridad, por tanto, y la desigualdad por naturaleza se darán a la vez, siendo principalmente el número binario la primera alteridad y la primera desigualdad; pero se ha probado que la igualdad precede por naturaleza a la desigualdad, y por tanto también a la alteridad; por consiguiente, la igualdad es eterna. Pero puesto que la unidad es eterna, la igualdad también es eterna y del mismo modo lo es la conexión; de ahí que la unidad, la igualdad y la conexión sean una sola cosa. Y ésta es aquella trina unidad que Pitágoras, el primero de todos los filósofos, honor de Grecia y de Italia, enseñó que se había de adorar. Pero todavía habremos de añadir algunas cosas con mayor claridad acerca de la generación de la igualdad desde la unidad.

CAPÍTULO VIII - DE LA GENERACIÓN ETERNA

Mostremos ahora muy brevemente cómo la igualdad de la unidad procede de la unidad, y la conexión procede de la unidad y de la igualdad de la unidad. La unidad es llamada así, casi *ontidad,* por el vocablo griego ὄν, que en latín se dice *ens,* y es la entidad unidad. Dios es la misma entidad de las cosas, pues es la forma de ser, porque es entidad. Pero la igualdad de la unidad, es casi igualdad de entidad, esto es, igualdad de ser o existir. Ahora bien, hay igualdad de ser porque en la cosa no hay ni más ni menos, ni nada superior ni inferior. Si en la cosa hay de más es monstruosa, si hay de menos, no hay generación de igualdad desde la unidad, lo que se ve claramente cuando consideramos qué es la generación, pues generación es repetición de la unidad: esto es, multiplicación de la misma naturaleza que procede del padre al hijo. Y en verdad esta generación se encuentra sólo en las cosas perecederas, pero la generación de la unidad desde la unidad es una repetición de la unidad, esto es, la unidad multiplicada solamente una vez, porque si se multiplicara la unidad dos o tres veces o indefinidamente, entonces la unidad, por sí, procrearía otra cosa, tal como el número binario, el terciario, u otro número; pero

la unidad repetida una sola vez, engendra la igualdad de la unidad, pues no puede comprenderse otra cosa, sino que el que la unidad engendre unidad; y esta generación, ciertamente, es eterna.

CAPÍTULO IX - DE LA ETERNA PROCESIÓN DE LA CONEXIÓN

Lo mismo que la generación de la unidad desde la unidad es una repetición de la unidad, es propia de la repetición de aquella unidad la procesión entre ambas, o si se prefiere decir de otro modo, la unión de la unidad y de la igualdad de la misma unidad. Y se llama procesión a una extensión de uno hacia otro: lo mismo que cuando dos cosas son iguales casi se extiende de la una hacia la otra una cierta igualdad, la cual, en cierto modo, las une y conecta. Se dice, por tanto, con razón, que la conexión procede de la unidad y de la igualdad de la unidad, pues la conexión no puede ser sólo de uno, sino que la unidad procede desde la unidad hacia la igualdad y desde la igualdad de la unidad a la unión. Con razón, pues, se dice que procede de ambas, porque casi se extiende de una a otra. Pero ni por la unidad ni por la igualdad de la unidad decimos que es engendrada la conexión, puesto que ni es engendrada por la unidad por repetición o multiplicación, ni aunque la igualdad de la unidad sea engendrada por la unidad, y la conexión procede de ambas, dejan de ser, sin embargo, una misma cosa tanto la unidad como la igualdad de la unidad y la conexión que procede de una y otra.

Es, en un ejemplo, como si se designara la misma cosa con los pronombres *hoc, id, idem*. El llamado *id* se refiere al primero, y el llamado *idem* se conecta y une relativamente también al primero. Así, pues, si de este pronombre *id* se formara la palabra *ididad,* para que de este modo pudiéramos decir unidad, ididad e identidad, de tal forma que la ididad constituyera la relación con la unidad, y la identidad designara la conexión de la ididad y la unidad, todas estas cosas convendrían con mucha aproximación a la Trinidad. Por lo cual nuestros santísimos doctores llamaron a la unidad, Padre; a la igualdad, Hijo; y a la conexión, Espíritu Santo. Y esto se debió a que hallaron ciertas semejanzas con las cosas perecederas. En el padre y en el hijo existe, en efecto, cierta comunidad de naturaleza, que es una; de tal manera que, por la misma naturaleza, el hijo es igual al padre. Pues no hay mayor o menor humanidad en el hijo que en el padre, y entre ellos existe cierta conexión. En efecto, el amor natural une al uno con el otro, y esto es debido a la semejanza de la naturaleza que hay en ellos, la cual desciende desde el padre hacia el hijo, amando el padre a este hijo suyo más que a cualquier otro hombre que

sólo coincida en la naturaleza con él. Por esto, aunque la semejanza 'sea muy lejana, el padre es llamado unidad; el hijo, igualdad, y amor o Espíritu Santo a la Conexión, pero sólo en relación a las criaturas, como mostraremos más claramente en su lugar.

Y ésta es, a mi juicio, al lado de la investigación pitagórica, una muy evidente investigación de la trinidad en la unidad y de la unidad en la trinidad, que siempre sea adorada.

CAPÍTULO X - CÓMO LA COMPRENSIÓN DE LA TRINIDAD EN LA UNIDAD ESTÁ POR ENCIMA DE TODAS LAS COSAS

Ahora inquiramos qué quiere dar a entender Marciano, cuando dice que la filosofía, si quiere ascender al conocimiento de la divinidad ha de desembarazarse de círculos y esferas. En lo anterior se ha mostrado que hay un único y simplicísimo máximo, y que éste no es ni una figura corporal perfectísima, como la esfera; ni superficial, como es el círculo; ni rectilínea, como es el triángulo; ni consistente en la simple rectitud, como la línea; sino que él mismo está por encima de todas estas cosas, de tal manera que aquéllas que, bien por el sentido, o por la imaginación, o por la razón tienen contacto con los aditamentos naturales, hay qué removerlas necesariamente para que alcancemos la simplicísima y abstractísima inteligencia en donde todas las cosas son una única: donde la línea es triángulo, donde el círculo esfera, donde la unidad es trinidad, y viceversa, donde el accidente es substancia, donde el cuerpo es espíritu, el movimiento es quietud, y otras cosas semejantes. Y entonces se entiende, cuando cualquier cosa, una en sí misma, se entiende como una, que también el mismo uno es todas las cosas, y, por consiguiente, que cualquier cosa es en sí misma todas las cosas. Y no se removió bien la esfera y el círculo y otras cosas semejantes, si no se entiende que la misma unidad máxima es necesariamente trina; la unidad máxima, pues, no puede de ninguna manera entenderse rectamente si no se entiende como trina. Para ello usemos de ejemplos adecuados. Vemos que la unidad del entendimiento no es otra cosa que lo inteligente, lo inteligible y el entender. Así, pues, si partiendo de lo inteligente se quiere uno elevar al máximo y decir que el máximo es máximamente inteligente, y no se añade que es también máximamente inteligible y máximo entender, no se concibe rectamente la unidad máxima y perfectísima.

Si, en efecto, la unidad es máxima y perfectísima intelección, la cual sin estas

tres correlaciones no podría ser ni intelección ni perfectísima intelección, no concibe rectamente la unidad aquel a quien no se le alcance la trinidad de la propia unidad.

La unidad, pues, no es sino la trinidad, puesto que expresa indivisión, discreción y conexión. La indivisión proviene ciertamente de la unidad, y de modo semejante la discreción, y también la conexión. La máxima unidad, pues, no es sino indivisión, discreción y conexión. Y puesto que es indivisión es, entonces, eternidad o algo sin principio, pues lo eterno no está dividido de nada. Y puesto que es discreción, procede de una inmutable eternidad. Y puesto que es conexión o unión, procede de ambas. Y en todo momento, cuando digo que la unidad es máxima, hablo de la trinidad. En efecto, cuando digo unidad digo principio sin principio, y cuando máxima, principio de principio. Cuando por medio del verbo ser la copulo y uno, digo procesión de ambas. Si, por tanto, se ha probado evidentísimamente en lo anterior que lo uno es máximo, porque el mínimo, el máximo y la conexión son uno, de tal manera que la misma unidad es también mínima, máxima y unión; de ahí se ve cómo es necesario que todas las cosas imaginables y razonables hayan de ser rechazadas por la filosofía que quiera comprender con intelección simplicísima que la unidad máxima no es sino trina.

Y es de admirar cómo por las cosas que hemos dicho, el que quiera comprender el máximo con una intelección simple tiene necesariamente que trascender las diferencias y diversidades de las cosas y todas las figuras matemáticas, puesto que dijimos que en el máximo se encontraba la línea, así como la superficie, el círculo y la esfera.

Por lo cual intentaré, para agudizar el entendimiento, que lleguemos con facilidad a ver aquellas cosas necesarias y muy verdaderas, que nos traerán una admirable suavidad sin torpeza alguna, si nos elevamos del signo a la verdad, y entendemos las palabras transcendentemente, porque en la docta ignorancia llegaremos, siguiendo este camino, a poder ver, en cuanto esto es posible al estudioso, elevado según las fuerzas del humano ingenio, al propio uno, sumamente máximo, incomprensible, uno y trino Dios siempre bendito.

CAPÍTULO XI - QUE LA MATEMÁTICA NOS AYUDA MUCHO EN LA APREHENSIÓN DE LAS DISTINTAS COSAS DIVINAS

Todos nuestros más sabios, más divinos y más santos doctores están de acuerdo en que realmente las cosas visibles son imágenes de las invisibles, y que nuestro creador puede verse de modo cognoscible a través de las criaturas, casi como en un espejo o en un enigma. Y el que las cosas espirituales, que para nosotros son por sí mismas intangibles, puedan ser investigadas simbólicamente, tiene su raíz en las cosas que antes se han dicho. Puesto que todas las cosas guardan entre sí cierta proporción (que para nosotros, sin embargo, es oculta e incomprensible), de tal manera que el universo surge uno de todas las cosas y todas las cosas en el máximo uno son el mismo uno. Y aunque toda la imagen parezca acercarse a la semejanza del ejemplar, sin embargo, excepto la imagen máxima, que es lo mismo que el ejemplar en la unidad de la naturaleza, no hay una imagen de tal modo similar, o igual, al ejemplar que no pueda hacerse más semejante y más igual infinitamente, como ya hemos visto antes que es evidente.

Cuando se haga una investigación a partir de una imagen, es necesario que no haya nada dudoso sobre la imagen en cuya trascendente proporción se investiga lo desconocido, no pudiendo dirigirse el camino hacia lo incierto, sino a través de lo presupuesto y cierto. Todas las cosas sensibles están en cierta continua inestabilidad a causa de su potencialidad material, abundante en ellas. Lo que es más abstracto que esto, cuando se reflexiona sobre las cosas (no en cuanto que carecen de raíz de elementos naturales, sin los cuales no pueden ser imaginadas, ni en cuanto yacen bajo la fluctuante potencialidad) vemos que es muy firme y muy cierto para nosotros, como ocurre con los objetos matemáticos; por lo cual los sabios buscaron hábilmente en ellos, por medio del entendimiento, ejemplos para la indagación de las cosas. Y ninguno de los antiguos, a quien se considere importante, buscó otra semejanza que la matemática para las cosas difíciles. De tal modo Boecio, el más ilustre de los romanos, sostenía que nadie que no se ejercitara profundamente en las matemáticas podría alcanzar la ciencia de las cosas divinas. ¿Acaso Pitágoras, el primer filósofo, tanto por el nombre como por los hechos, no puso en los números toda la investigación de la verdad? En tanto que siguieron a éste los platónicos y nuestros filósofos más importantes como Agustín y el propio Boecio afirmaron indudablemente que el numeró había sido en el ánimo del creador el primer ejemplar de las cosas que habían

de crearse. ¿De qué modo Aristóteles (que quiso considerar lo singular, refutando a los anteriores); pudo darnos la diferencia de las especies en las matemáticas, sino porque las comparaba con los números? Y él mismo cuando quería establecer la ciencia sobre las formas naturales, de qué modo una está en la otra necesariamente recurría a las formas matemáticas, diciendo: así como el trígono está en el tetrágono, así el inferior está en el superior. Y me callo innumerables ejemplos semejantes a éste.

Y también el platónico Aurelio Agustín[3], cuando investigó acerca de la cuantidad del alma y de la inmortalidad de la misma y de otras elevadísimas cosas, recurrió en busca de ayuda a la matemática. Este procedimiento pareció agradar tanto a nuestro Boecio, que constantemente intentaba llevar toda la doctrina sobre la verdad a la multitud y magnitud.

Y si se quiere que lo diga más compendiosamente: ¿acaso la doctrina de los epicúreos sobre los átomos y el vacío, la cual también niega a Dios y deshace toda la verdad, no pereció sólo con la demostración de los pitagóricos y peripatéticos? Es decir, que no se podía llegar a átomos indivisibles y simples, lo cual Epicuro supuso como principio. Siguiendo este camino de los antiguos y coincidiendo con ellos decimos: que como la vía de acceso a las cosas divinas no se nos manifiesta sino por medio de símbolos podríamos usar con ventaja de los signos matemáticos a causa de su incorruptible certeza.

CAPÍTULO XII - DE QUÉ MODO HAY QUE USAR LOS SIGNOS MATEMÁTICOS A ESTE PROPÓSITO

Puesto que por lo anteriormente dicho consta que el máximo absoluto no puede ser ninguna de aquellas cosas, que son sabidas o concebidas por nosotros, de ahí que como nos proponemos investigarlo simbólicamente es necesario trascender la simple similitud. Pues como todas las cosas matemáticas son finitas y no pueden imaginarse de otro modo, si queremos usar cosas finitas como ejemplo, para ascender al máximo absoluto, en primer lugar es necesario considerar las figuras matemáticas finitas, con sus propiedades y razones. En segundo lugar, trasladar adecuadamente estas figuras a tales infinitas figuras. Después de estas dos cosas, en tercer lugar, llevar aún más alto las razones mismas de las figuras infinitas hacia el simple

[3] 2 San Agustín.

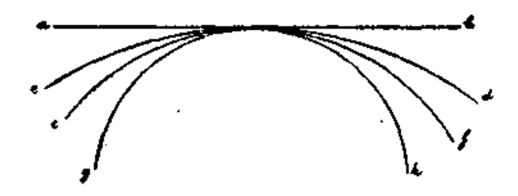
infinito absolutísimo desde cualquier figura. Y entonces nuestra ignorancia, incomprensiblemente, nos enseñará cómo se entiende más recta y verdaderamente lo más elevado, trabajando en el enigma.

Así, pues, actuando y empezando bajo la dirección de la máxima verdad decimos que los santos varones y los más elevados ingenios que se apoyaron en las figuras hablaron de modo vario. El devotísimo Anselmo[4] comparaba la máxima verdad a la rectitud infinita; y siguiéndole nosotros recurrimos a la figura de la rectitud, que imagino es la línea recta. Otros muy sabios compararon el triángulo de tres ángulos iguales y rectos con la Trinidad superbendita. Y puesto que tal triángulo necesariamente tiene los lados infinitos (como es evidente) puede llamarse triángulo infinito, y a ellos nos adherimos también. Otros, que intentaron dar figura a la unidad infinita, dijeron que Dios era un círculo infinito. Aquellos que consideraron la actualísima existencia de Dios afirmaron que Dios era casi una esfera infinita.

Nosotros mostraremos que todos a la vez concibieron rectamente el máximo, y que es la misma la opinión de todos ellos.

CAPÍTULO XIII - DE LAS PROPIEDADES DE LA LINEA MÁXIMA E INFINITA

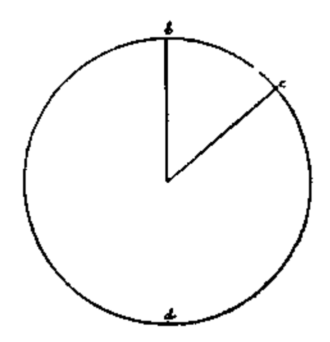
Digo, pues, que si hubiera una línea infinita, sería recta, sería triángulo, sería círculo y también esfera. Y del mismo modo, si hubiera una esfera infinita, sería triángulo, círculo y línea; y lo mismo puede decirse del triángulo infinito y del círculo infinito.



Lo primero, que la línea infinita sea recta, se manifiesta así: el diámetro del círculo es una línea recta y la circunferencia es una línea curva mayor que el diámetro; así, pues, si la línea curva tiene menos curvidad cuanto la circunfe-

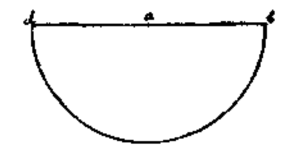
[4] [3] San Anselmo. Filósofo medieval. Nació en Aosta en 1033, murió en 1111. Su obra más famosa es el *Proslogion,* en donde se expone su famoso argumento ontológico sobre la existencia de Dios.

rencia sea de mayor círculo, la circunferencia del círculo máximo, mayor que la cual no puede haber otra, es mínimamente curva, por lo cual es máximamente recta. Coincide, por tanto, el máximo con el mínimo, de tal modo que, a la vista, parece ser necesario que la línea máxima sea máximamente recta y mínimamente curva; y no puede quedar ningún escrúpulo de duda cuando en la figura puesta al lado se ve como el arco *cd* del círculo mayor se aparta más de la curvidad que el arco *ef,* de círculo menor, y él se aparta más de la curvidad que el arco *gh,* de círculo menor aún. Por lo cual, la línea recta *ab* será el arco del máximo círculo, mayor que el cual no puede haber otro.



Así se manifiesta de qué modo la línea máxima e infinita es necesariamente rectilínea, a la cual no se opone la curvidad; más aún, la curvidad misma de la máxima línea es la rectitud. Y esto es lo primero que había de ser probado. En segundo lugar se ha dicho que la línea infinita es un triángulo máximo, círculo y esfera. Y para poner esto de manifiesto es preciso que veamos en las líneas finitas lo que de línea finita tienen en potencia, y como lo que tenga la línea de finita en potencia posee de infinita en acto, se nos hará más claro lo que inquirimos. Sabemos en primer lugar que la línea finita en longitud puede ser más larga y más recta, y ya se ha probado que la máxima es la más larga y la más recta.

En segundo lugar, si la línea *ab,* permaneciendo el punto a inmóvil, se mueve circularmente hasta que *b* llegue a *c,* se origina el triángulo; si se termina el movimiento circular hasta que vuelva a su punto de partida, se origina el círculo. Si de nuevo, permaneciendo a inmóvil, *b* se mueve circularmente hasta que llegue al punto opuesto *a* donde comenzó, el cual es *d,* resulta que con *ab* y *ad* se forma una línea continua, y hay descrito un semicírculo. Y si, permaneciendo *bd* inmóvil como diámetro, se hace girar al semicírculo, se origina la esfera, y esta esfera es lo último que de la potencia de la línea existe totalmente en acto, puesto que la esfera no está en potencia con respecto a ninguna figura ulterior.

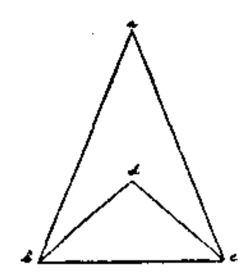


Así, pues, si en la potencia de la línea finita se encuentran estas figuras, y en la línea infinita están todas en acto, con respecto a las cuales la finita está en potencia, se sigue que el triángulo, el círculo y la esfera son infinitos, que era lo que había que probar. Y por si se quiere ver más claramente cómo lo que es finito en potencia es algo infinito en acto explicaré más aún esto.

CAPÍTULO XIV - QUE LA LINEA INFINITA ES TRIÁNGULO

La imaginación, que no trasciende el género de las cosas sensibles, no puede comprender que la línea sea triángulo, porque estas cosas difieren desproporcionadamente en sus magnitudes. Esto será, sin embargo, fácil para el entendimiento. Consta ya, pues, que el máximo no es posible sino uno e infinito. Consta además (puesto que cualquiera de los dos lados de un triángulo sumados no pueden ser menores que el tercero) que en un triángulo, uno de cuyos lados sea infinito, los otros dos no pueden ser menores. Y porque cualquier parte del infinito es infinita, es necesario que en todo triángulo, uno de cuyos lados sea infinito, los otros lo sean igualmente. Y como no puede haber varias cosas infinitas, se entiende transcendentemente que el triángulo infinito no puede estar compuesto por varias líneas, y, aunque sea el máximo y el más verdadero triángulo, no es compuesto, sino simplicísimo. Y como el verdadero triángulo es aquel que no puede existir sin tres líneas, será necesario que la misma y única línea infinita sea tres y que las tres sean una y simplicísima línea. Lo mismo en cuanto a los ángulos, puesto que no habrá en él sino un ángulo infinito, y éste será tres ángulos y los tres ángulos serán uno. Ni tampoco estará compuesto este triángulo máximo de lados y de ángulos, sino que una y la misma cosa son la línea infinita y los ángulos, de modo que también la línea es ángulo, porque el triángulo es línea. Aún puede facilitarse la inteligencia de esto mediante la ascensión del triángulo con magnitud al triángulo que no tiene magnitud; puesto que todo triángulo que tiene magnitud tiene tres ángulos iguales a dos rectos, es evidente también que cuanto mayor es un ángulo tanto menores son los otros dos. Y aunque cualquier ángulo puede aumentar únicamente hasta llegar a dos rectos y no más, según nuestro primer principio, admitamos, sin embargo, que aumenta máximamente hasta llegar a dos rectos,

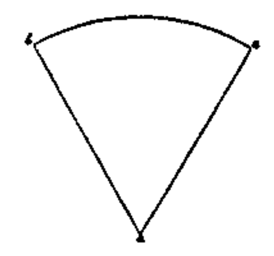
permaneciendo el triángulo; entonces es evidente que el triángulo tiene un ángulo que es tres, y tres que son uno. De igual modo puede verse que el triángulo es una. línea, puesto que unidos dos lados cualesquiera de un triángulo que tenga magnitud, serán tanto más largos que el tercero, cuanto sea menor que dos rectos el ángulo que forman. Como en el caso del ángulo *bac* que, porque es mucho menor que dos rectos, se deduce que las líneas *ba* y *ac* reunidas son mucho mayores que *bc.* Así, pues, cuanto mayor fuere aquel ángulo, como *bdc,* y la superficie menor, hasta llegar por la posición a que el ángulo valiera dos rectos, todo el triángulo se convertiría en una simple línea. Por ello, con esta posición, que es imposible en los triángulos con magnitud, podemos ayudarnos para elevarse a los que no tienen magnitudes, en los cuales aparece absolutamente necesario lo que es imposible en los que tienen magnitud.



Y con esto se manifiesta que la línea infinita es un triángulo máximo, que era lo que había que demostrar.

CAPÍTULO XV - QUE EL TRIÁNGULO ES CÍRCULO

Después de esto resultará más claro que el triángulo es círculo. Supóngase que *abc* sea un triángulo, construido mediante el desplazamiento de la línea *ab* hasta alcanzar *c,* permaneciendo *a* inmóvil. No habrá duda de que, si la línea *ab* fuera infinita y *b* se desplazara totalmente hasta alcanzar nuevamente su punto de origen, se formaría un círculo máximo, del cual *bc* es una parte. Y como esta parte lo es de un arco infinito, *bc* es entonces línea recta, y como toda parte del infinito es infinita, *bc,* por tanto, no es menor que todo el contorno de la circunferencia infinita, y *bc* será también no sólo una parte, sino una completa circunferencia. Por lo cual resulta necesario que el triángulo *abc* sea círculo máximo, y como la circunferencia *bc* es una línea recta no es mayor que la línea infinita *ab,* puesto que nada hay mayor que el infinito; ni hay dos líneas, porque no puede haber dos infinitos. Por lo cual, la línea infinita, que es triángulo, es también círculo, según se propuso.



El que la línea infinita sea una esfera que hace evidente como sigue; la línea *ab* es una circunferencia del círculo máximo, más aún, es también un círculo, como se ha probado antes. En el caso del triángulo es llevada de *b* a *c,* según se dijo antes; pero *bc* es una línea infinita, como también se probó. Por lo cual *ab,* da en *c* un giro completo sobre sí mismo; y cuando ocurre esto se sigue que la esfera nace de una tal revolución del círculo sobre sí mismo. Y como antes se ha probado que *abc* es círculo, triángulo y línea, hemos probado ahora que también es esfera. Y éstas son las cosas que nos propusimos investigar.

CAPÍTULO XVI - CÓMO EL MÁXIMO SE RELACIONA METAFÓRICAMENTE CON TODAS LAS COSAS, COMO LA LÍNEA MÁXIMA CON LAS LINEAS

Ahora, después de haber manifestado cómo la línea infinita es en acto infinitamente todas las cosas que son infinitas en potencia, consideremos metafóricamente cómo de modo semejante en el máximo simple, el mismo máximo es máximamente en acto todas aquellas cosas que están en potencia de la simplicidad absoluta. Pues lo que es posible, es en acto el propio máximo máximamente, no en cuanto es a partir de lo posible, sino en cuanto es máximamente; como el triángulo se saca de la línea, y la línea infinita no es triángulo en cuanto se saca de una línea finita, sino que es en acto triángulo infinito, que es una misma cosa con la línea. Además, la misma posibilidad absoluta no es otra cosa en el máximo que el mismo máximo en acto, como la línea infinita es en acto la esfera.

De otro modo ocurre en el no máximo, pues allí la potencia DO es acto, como la línea finita no es triángulo. Parece, pues, que aquí puede hacerse una magna especulación acerca del máximo, acerca de cómo él mismo es tal que el mínimo está en el propio máximo, de tal modo que radicalmente se supera toda oposición mediante el infinito. Por este principio pueden obtenerse

sobre lo mismo tantas verdades negativas como puedan escribirse o leerse. Más aún, toda la teología aprehensible por nosotros se obtiene por este elevado principio, acerca de lo cual dijo aquel máximo escrutador de las cosas divinas, Dionisio el Areopagita[5], en su *Mística teología,* que el beatísimo Bartolomé [6] había comprendido miríficamente la teología, el cual decía que ésta era tanto máxima como mínima; pues el que esto entiende, entiende todas las cosas, y sobrepasa a todo entendimiento creado. Pues Dios, que es el mismo máximo (como dice el mismo Dionisio tratando de los nombres divinos) en verdad no es esto y deja de ser aquello otro, ni está en alguna parte y deja de estar en otra: al igual que es todas las cosas, de la misma forma no es nada. Pues (como él mismo concluye en el final de la *Mística teología)* Él es, por encima de todo, causa perfecta y singular de todas las cosas y por encima de la elevación de cualquiera está la excelencia de aquel que está separado de todo y por encima de todo. De ahí, concluye en la epístola a Gayo, que Él es conocido sobre toda mente e inteligencia. Y concordando con esto dice el rabí Salomón[7] que todos los sabios convienen en que las ciencias no conocen al Creador, y sólo Él conoce lo que es. Y que nuestro conocimiento con respecto de él mismo es defectuoso para llegar a su conocimiento. Y además, en otro lugar, concluyendo, dice: Sea alabado el Creador, en la comprensión de cuya esencia se abrevia la investigación de las ciencias y la sabiduría se reputa ignorancia, y fatuidad la elegancia de las palabras. Y es ésta aquella docta ignorancia que inquirimos, y por medio de la cual Dionisio intentó mostrar múltiplemente que sólo podía hallarse esto, según pienso, no con principio diferente al anteriormente expuesto.

Sea, pues, nuestra especulación (en la que partimos de que la infinita curvidad es infinita rectitud) llevada metafóricamente al máximo y verse sobre la simplicísima e infinitísima esencia de éste; puesto que ella misma es la esencia más simple de todas las esencias; y cómo todas las esencias de las

---

[5] 4 San Dionisio el Areopagita. Se le atribuyen varias obras *(Liber de coelesti hierarchia, Líber de divinis nominibus, Liber de mystica theologia* y 10 epístolas), pero la crítica moderna supone que fueron escritas por un autor sirio de la segunda mitad del siglo V, que escribió con el nombre de Dionisio el Areopagita.

[6] 5 El apóstol Bartolomé o Natanael. En los primeros siglos del cristianismo corrió un evangelio apócrifo a su nombre.

[7] 6 Salomón Ben Gabirol (1021-?). Escritor hispano-judio. Nació en Málaga. Intentó armonizar las doctrinas religiosas del judaismo con el neoplatonismo. Su obra principal es la *Fons vitae.*

cosas que son, fueron y serán, son siempre y eternamente en acto la misma esencia en ella misma, y de tal modo todas las esencias son la misma esencia de todas las cosas, y cómo la esencia de todas las cosas es cualquiera de ellas y a la vez todas y ninguna individualmente, y cómo la misma máxima esencia en cuanto línea infinita es la más adecuada medida de todas las líneas, y de modo semejante es la más adecuada medida de todas las esencias. Así, pues, el máximo, al cual no se le opone el mínimo, es necesariamente la medida más adecuada de todas las cosas, no siendo mayor porque sea mínimo, ni menor porque sea máximo. Mas toda cosa mensurable está comprendida entre el máximo y el mínimo. La esencia infinita es, pues, la más adecuada y más exacta medida de todas las esencias. Y para que esto se vea con mayor claridad, considérese que, si la línea infinita estuviera constituida por infinitos de un pie y otra por infinitos de dos pies, sería necesario que antes fueran absolutamente iguales, porque el infinito no puede ser mayor que el infinito. Así, pues, al igual que un pie no es menor en una línea infinita que dos pies, as! la línea infinita no se hace mayor por un pie que por dos. Más aún, como cualquier parte del infinito es infinita, entonces, un pie de la línea infinita se identifica con toda la línea infinita, lo mismo que dos pies. Del mismo modo, como toda esencia en la máxima esencia es también ella misma máxima, el máximo no es sino la más adecuada medida de todas las esencias, y no se encuentra otra medida exacta de cualquier esencia más que aquélla, pues todas las demás son deficientes, y siempre pueden ser más exactas, como más arriba clarísimamente se ha mostrado.

CAPÍTULO XVII - UNA MAS PROFUNDA DOCTRINA ACERCA DE LO MISMO

Aun en torno de esto: la línea finita es divisible y la infinita indivisible, porque el infinito no tiene partes, cosa en la que coincide el máximo con el mínimo. Pero la línea finita no es divisible en no línea, porque en la magnitud no se llega al mínimo, menor que el cual nada puede haber, como se demostró más arriba. Por ello, la línea finita, según la razón de línea, es indivisible, pues la línea de un pie no es menos línea que la de un codo. Se queda, pues, en que la línea infinita, es razón de la línea finita. Así, el máximo absoluto es razón de todas las cosas; pero la razón es también medida.

Por lo cual Aristóteles dice justamente en la Metafísica que lo primero es el metro y la medida de todas las cosas, porque es la razón de todas ellas. Ahora

bien, como la línea infinita es indivisible y razón de la línea finita, y es, por consecuencia, inmutable y perpetua, así también la razón de todas las cosas (que es Dios bendito) es sempiterna e inmutable. Y en esto se manifiesta el entendimiento del gran Dionisio que decía que la esencia de las cosas era incorruptible, y el de otros que dijeron que la razón de las cosas era eterna. Así el propio divino Platón, el cual (según dice Calcidio en el *Fedón)* dijo que el ejemplar o idea de todas las cosas, en cuanto es en sí, era uno, aunque en relación con las cosas, que son plurales, parecen ser varios ejemplares. Pues cuando considero una línea de dos pies y otra de tres pies y así sucesivamente, se dan dos cosas, a saber: la razón de la línea que está en una y otra, una e igual para todas, y la diversidad que hay entre la de dos pies y la de tres pies. Sin embargo, es evidente que en la línea infinita no" hay una de dos pies o de tres pies, y ella es la razón de la finita. Por lo cual, es una la razón de ambas líneas; y la diversidad de las cosas o de las líneas no nace de la diversidad de la razón, que es una, sino por accidente, porque no participan igualmente de la razón. Por tanto, no hay sino una razón de todas las cosas, de la cual participan éstas de modo diverso. Pero el que sea participada de modo diverso sucede, porque, como se probó antes, no puede haber dos cosas que sean igualmente semejantes, y, por consecuencia, participantes de modo igual y exacto en una razón. Pues la razón no es participable en la suma igualdad más que por el máximo, que es la misma razón infinita. Como no hay sino una unidad máxima, del mismo modo no puede haber sino una igualdad de unidad. La cual, por ser la igualdad máxima, es la razón de todas las cosas, y así, pues, no es sino una línea infinita la que es razón de todas las finitas. Y por esto, porque la línea finita está comprendida por la que es infinita, no puede ser ella razón de sí misma, como no puede ser a la vez finita e infinita. Por lo cual, como en ningún caso dos líneas finitas pueden ser iguales, no pudiendo la igualdad máxima ser sino el mismo máximo, del mismo modo, no se hallan dos líneas que participen por igual de la razón única de todas las líneas. Además, la línea infinita no es mayor en la línea de dos pies que dos pies, ni tampoco menor (como antes se ha dicho), y lo mismo en la de tres pies, y en las demás.

Y, como es indivisible y una, está toda ella en cualquier línea finita. Pero no está toda en cualquier finita, en cuanto a la participación y la finitud; en caso contrario, por estar toda en la de dos pies, no podría estar en la de tres pies, en cuanto que la de dos pies no es la de tres. Por lo cual, está toda ella en cualquiera, del mismo modo que no está en ninguna en cuanto que es una distinta de las demás por la finitud. Está, pues, toda la línea infinita en cualquier línea, del mismo modo que cualquiera en ella misma, y todo esto,

en verdad, debe considerarse conjuntamente. Y claramente se ve cómo el máximo está en cualquier cosa y en ninguna, y esto no es otra cosa sino que, estando el máximo en la misma razón en cualquier cosa, como cualquier cosa en él mismo, sea ella misma la razón, porque es el máximo en sí mismo. No es, pues, otra cosa ser máximo metro y medida de todas las cosas, que ser máximo absoluto en sí mismo o máximo.

Ninguna cosa, pues, es en sí misma excepto el máximo, y toda cosa que por su razón es en sí misma es porque su razón es el máximo.

Con estas cosas puede ciertamente ayudarse el entendimiento y, en la semejanza de la línea infinita con el máximo, que está por encima de todo entendimiento, aprovecharse mucho de la sacra ignorancia, pues por ello vemos ahora claramente cómo hallamos a Dios por remoción de la participación de los entes.

Todos los entes, pues, participan de la entidad. Eliminada la participación de todos los entes, queda la propia simplicísima entidad, que es la esencia de todos los entes, y no advertimos esta tal entidad misma sino en la doctísima ignorancia, puesto que, cuando remuevo todas las cosas que participan de la entidad, parece que no queda nada. Y por esto dice el gran Dionisio que el concepto de Dios más se aproxima a la nada que a algo. La sagrada ignorancia me enseña que esto que al entendimiento le parece nada es el máximo incomprensible.

CAPÍTULO XVIII - CÓMO DE LA MISMA MANERA SOMOS LLEVADOS AL ENTENDIMIENTO DE LA PARTICIPACIÓN DE LA ENTIDAD

Todavía, nuestro insaciable entendimiento, con la máxima dulzura, solícitamente invitado por las cosas anteriores, inquiere de qué modo puede intuirse más claramente esta participación del uno máximo. Y nuevamente, ayudándose con el ejemplo de la infinita rectitud lineal, dice: No es posible que lo curvo, que es susceptible de más y de menos, sea máximo o mínimo, ni lo curvo tampoco, en cuanto curvo, es algo, puesto que es un caso de lo recto. El ser que hay en lo curvo es, pues, por participación de la rectitud, no siendo lo máxima y mínimamente curvo, sino recto. Por lo cual, cuanto menos curvo es lo curvo, como es la circunferencia del círculo mayor, tanto más participa de la rectitud, no porque asuma una parte (puesto que la infinita rectitud es impartible) sino porque la línea recta finita, cuanto mayor, tanto más parece

participar de la infinidad de la línea infinita y máxima. Y como la recta finita, en cuanto recta (en lo recto, ciertamente, se resuelve la curvidad mínima) participa de la infinita, según una participación más simple, y lo curvo no de un modo tan simple e inmediato, sino, antes bien, mediato y distinto, puesto que su participación es mediante la rectitud; del mismo modo, hay algunos entes que participan más inmediatamente de la entidad máxima subsistente en sí misma, como son las substancias simples finitas. Y hay otros entes, que no por sí, sino por medio de las substancias, participan de la entidad, como son los accidentes.

Por lo cual, como dice Aristóteles, lo recto es medida de sí y de lo oblicuo; como la línea infinita lo es de la línea recta y de la curva, así el máximo lo es de distinta manera y modo de todos los participantes. Y con esto se aclara la comprensión de la sentencia: la substancia no es susceptible de más ni menos.

Esto es de tal modo verdadero como que la línea recta finita, en cuanto recta, no es susceptible de más y menos, sino en cuanto finita, y entonces, por diversa participación de la infinita, una es mayor o menor con respecto a la otra, y nunca se hallan dos iguales. Lo curvo, por participación en la rectitud, es susceptible de más y menos, y también lo recto, consecuentemente, por esta rectitud participada, recibe más y menos. Y de ahí que los accidentes cuanto más participan de la substancia, sean tanto más nobles; y entre éstos cuanto más participan de las substancias más nobles son aún más nobles. Por esto se ve cómo no puede haber más que entes que sean o por sí o por otros, que participen de la entidad del primero; lo mismo que no se hallan más que líneas rectas o curvas. Y por esto Aristóteles divide exactamente todas las cosas que son en el mundo en substancia y accidente. De la substancia y del accidente hay una muy adecuada medida, que es el mismo máximo simplicísimo, aunque no es ni substancia ni accidente. Sin embargo, de lo dicho antes se manifiesta evidentemente que él preferiría tomar el nombre de aquello que participa más inmediatamente de él, es decir, de las substancias mejor que de los accidentes. Por ello el magno Dionisio le llama más aún que substancia o substancial, en lugar de superaccidental; puesto que es mucho más decir que algo es supersubstancial que superaccidental, y por esto se atribuye con más exactitud al máximo. También se le llama supersubstancial, esto es no substancial, no porque esto sea inferior a él sino por encima de la substancia, y así es negativo y más adecuado al máximo como diremos más adelante al tratar de los nombres de Dios. Cualquiera podría investigar muchas cosas, basándose en lo anterior, acerca de la diversidad y nobleza de los accidentes y de las substancias, para tratar de lo cual no hay aquí lugar.

CAPÍTULO XIX - TRÁNSITO DEL TRIÁNGULO A LA TRINIDAD MÁXIMA

Ahora seamos instruidos por la ignorancia acerca de esto que se ha dicho y demostrado: que la línea máxima es un triángulo máximo. Se ha mostrado que la máxima línea es un triángulo y como la línea es simplicísima será simplicísimamente trino, y como todo el triángulo es línea será línea todo ángulo del triángulo. Por lo cual la línea infinita es trina. Pero no es posible que haya muchas cosas infinitas, por lo que aquella trinidad es unidad. Por otra parte, como el ángulo opuesto al lado mayor será mayor, como se demuestra en la Geometría, y aquí se trata de un triángulo que no tiene más que un lado infinito, serán ángulos máximos e infinitos. Por lo cual uno no es menor que los otros, ni dos mayores que el tercero, sino que, como fuera de una magnitud infinita no puede haber magnitud, así fuera de un ángulo infinito no pueden existir los otros, por lo que cada uno de ellos estará en el otro y los tres en uno máximo. Además, como la línea máxima no es más línea que triángulo, círculo o esfera, sino que en realidad es todas estas cosas, sin composición, como está demostrado, así de la misma manera el máximo absoluto es en cuanto máximo *en* lo lineal, lo que podemos llamar esencia; es, en cuanto máximo triangular, lo que podemos llamar trinidad; es en lo circular, lo que podemos llamar unidad, y es en cuanto a la esfera lo que podemos denominar existencia actual.

Es, pues, el máximo una esencia trina, una, y en acto. Y no tiene otra esencia que trinidad, ni otra trinidad que la unidad, ni otra actualidad que la unidad, trinidad o esencia; y es muy verdadero que el máximo es estas cosas idéntica y simplicísimamente. Y así como es verdad que el máximo existe y es uno, también lo es que el mismo es trino, de tal modo que la verdad de la trinidad no contradice a la unidad simplicísima, sino que es esa misma unidad. Esto no es posible que sea alcanzado más que por semejanza con el triángulo máximo. Del mismo modo que alcanzamos el verdadero triángulo y la más simple línea conocidos por lo anterior, y en la medida en que es posible al hombre, mediante la docta ignorancia alcanzaremos la trinidad. Pues vemos que no encontramos un ángulo y después otro, y en tercer lugar aún otro, como en los triángulos finitos (puesto que uno y otro y otro no pueden existir en la unidad del triángulo, que no tiene composición), sino que uno, sin

multiplicación numeral, es tres veces.

Por lo cual, muy acertadamente, en verdad, el doctísimo Agustín dice: "Cuando empiezas a numerar la trinidad te apartas de la verdad". Es, pues, preciso, en cuanto a las cosas divinas, que sean comprendidas las contradictorias en un solo concepto en tanto que posible, previniéndolas con anticipación. Por ejemplo, no conviene concebir distinción e indistinción en las cosas divinas, como dos cosas contradictorias, sino concebir aquellas cosas en su anterior principio simplicísimo, donde no son cosas diferentes la distinción e indistinción. Y entonces claramente se concibe que la trinidad y la unidad son lo mismo. Pues donde la distinción es indistinción, la trinidad es unidad, y viceversa, donde la indistinción es distinción, la unidad es trinidad. Y así puede decirse de la pluralidad de las personas y la unidad de la esencia, pues donde la pluralidad es unidad la trinidad de las personas es idéntica con la unidad de la esencia. Y al contrario, donde la unidad es pluralidad, la unidad de la esencia es trinidad en las personas.

Y estas cosas se ven claramente en nuestro ejemplo, en el cual la línea más simple es triángulo y, por el contrario, el simple triángulo es unidad lineal. Aquí se ve también cómo los ángulos de un triángulo no pueden ser numerados con uno, dos y tres, por estar cualquiera de ellos en cualquiera, como dice el Hijo: "Yo en el Padre y el Padre en Mí".

Por otra parte, la verdad del triángulo requiere tres ángulos. Hay pues, aquí, muy verdaderamente tres ángulos y cualquiera de ellos es máximo, y todos ellos uno máximo. Aparte de esto, la verdad del triángulo requiere que un ángulo no sea otro, y de este modo, la verdad de la unidad de la esencia simplicísima requiere que aquellos tres ángulos no sean tres distintos, sino uno y esto es también verdad aquí. Únanse, pues, precedentemente aquellas cosas que parezcan opuestas, como dije antes, y no se tendrá uno y tres, sino unitrino o triúno, y ésta es la verdad.

CAPÍTULO XX - TODAVÍA SOBRE LA TRINIDAD, Y QUE NO ES POSIBLE UNA CUATERNIDAD O MAS EN LAS COSAS DIVINAS

Más aún requiere la verdad de la trinidad que es la trinidad, que tres sean uno, porque quiere decir *triunum.* Pero esto no cae bajo un concepto, a no ser en el modo en que la correlación une las cosas distintas y el orden las distingue. Por lo cual, lo mismo que cuando construímos un triángulo,

tenemos primero un ángulo, después otro y en tercer lugar el tercero, dado por los otros dos, y estos ángulos tienen una correlación entre sí, para que de ellos resulte un triángulo, lo mismo, en verdad, se da en lo infinito de modo infinito. Sin embargo, hay que concebir la prioridad de tal modo en la eternidad que la posterioridad no la contradiga. Pues de otro modo la prioridad y la posterioridad no podrían estar comprendidas en lo infinito y eterno. Por lo cual el Padre no es primero que el Hijo y el Hijo posterior, sino que el Padre es primero de tal forma que el Hijo no es posterior. De tal manera es el Padre primera persona que el Hijo no es segunda después de éste, sino que por ser el Padre primera sin prioridad, el Hijo es segunda sin posterioridad, y el Espíritu Santo tercera de modo semejante.

Pero baste lo dicho, puesto que antes se ha hablado de ello ampliamente. Se quisiera, sin embargo, indicar algo acerca de esta siempre bendita trinidad que el mismo máximo es trino y no cuádruple o quíntuplo, etcétera. Y esto es ciertamente digno de ser notado, pues ello repugnaría a la simplicidad y perfección del máximo, pues toda figura poligonal tiene por su más simple elemento al triángulo, y ésta es la mínima figura poligonal, menor que la cual no puede haber ninguna. Pero se ha probado que el mínimo absoluto coincide con el máximo. Y lo mismo que se comporta el uno con los números, así lo hace el triángulo con las figuras poligonales. Y como todo número se resuelve en la unidad, todo polígono en el triángulo.

Por tanto, el triángulo máximo, con el cual coincide el mínimo, comprende todas las figuras poligonales. Pues como la unidad máxima se comporta con respecto a todo número, así el triángulo máximo con respecto a todo polígono. Pero la figura cuadrangular no es mínima, como es evidente, pues el triángulo es la menor. Por lo tanto, con el máximo simplicísimo, que sólo puede coincidir con el mínimo, nunca puede convenir la figura cuadrangular, que no puede existir sin composición, por ser mayor que el mínimo. Más aún, implica contradicción ser máximo y ser cuadrangular, pues no podría ser una medida adecuada de los triángulos, porque siempre excedería. ¿Cómo, pues, sería máximo lo que no es medida de todas las cosas? Y aún, ¿cómo sería máximo lo que fuera por otro y compuesto y, por consecuencia, finito? Y esto es también evidente porque, en primer lugar, el triángulo simple se origina de la potencia de la línea simple, en cuanto a los polígonos se refiere, y después el círculo simple, después la esfera simple, y no se llega a otras sino a estas figuras elementales, infinitas e improporcionales entre sí, y que todas ellas se implican entre sí.

Por lo cual, si nosotros quisiéramos concebir las medidas de todas las cantidades mensurables, en primer lugar por medio de la longitud, sería necesario tener una línea infinita máxima, con la que coincidiera el mínimo. Después, de modo semejante para la latitud rectilínea un triángulo máximo, y para la latitud del círculo un círculo máximo, y para la profundidad una esfera máxima. Y con otras distintas de éstas cuatro no podrían alcanzarse todas las cosas mensurables, porque todas estas medidas necesariamente serían infinitas y máximas, con quienes coincidiría el mínimo. Y como no puede haber muchos máximos, de ahí decimos que el máximo único, que debe ser medida de todas las magnitudes es aquellas cosas sin las cuales la máxima medida no puede existir; aunque, considerado en sí y sin relación a las cosas mensurables, ninguna de estas cosas, sino por lo infinito e improporcionalmente, puede ser expresada verazmente.

Así, el máximo absoluto, porque es medida de todas las cosas, decimos que es esas cosas sin las cuales no entenderíamos que él mismo pudiera ser medida de todas las cosas. Por lo cual, al máximo, aunque esté infinitamente por encima de toda trinidad, le llamamos trino, porque de otro modo no entenderíamos que fuera causa simple, metro y medida de aquellas cosas cuya unidad de ser es la trinidad (como en las figuras la unidad triangular consiste en la trinidad de los ángulos). Aunque, en verdad, tanto el nombre como el concepto nuestro de trinidad, eliminada esta relación, nunca conviene al máximo, sino que se aparta infinitamente de aquella máxima e incomprensible verdad.

Tenemos, pues, en el máximo triángulo, la simplicísima medida de todas las cosas subsistentes trinitariamente, como son las operaciones, acciones en potencia, en objeto y en acto, subsistentes trinitariamente; y también las visiones, intelecciones, voliciones; semejanzas, desemejanzas, bellezas; proporciones, correlaciones, apetitos naturales y otras muchas, cuya unidad de ser consiste en la pluralidad, como es principalmente el ser y la operación de la naturaleza, que consiste en una correlación del agente, del paciente y de lo que resulta en común de ellos.

CAPÍTULO XXI - TRÁNSITO DEL CÍRCULO INFINITO A LA UNIDAD

Hemos dicho algunas cosas acerca del triángulo máximo; apliquémoslas de modo semejante al círculo infinito.

El círculo es la figura perfecta de la unidad y de la simplicidad. Hemos demostrado anteriormente, también, que el triángulo es círculo y, por tanto, la trinidad es unidad. Y esta unidad es infinita como el círculo es infinito. Porque es (si quiere expresarse así) más uno y más idéntico que toda unidad expresable y aprehensible por nosotros por medio de lo infinito: pues tanta es allí la identidad que antecede también a todas las oposiciones relativas, puesto (que allí lo otro y lo diverso no se oponen a la identidad, porque, como el máximo tiene unidad infinita, todas las cosas que le convienen son él mismo, sin diversidad y alienidad, de manera que no es una su bondad y otra su sabiduría, sino lo mismo. Pues toda la diversidad es identidad en él mismo. De donde su potencia, como sea (por decirlo así) sumamente una, es también fortísima e infinitísima. Tanta en verdad es la suma unidad de su duración que en él el pretérito no es diferente del futuro, ni el futuro otro que el pretérito, sino que existen en una duración sumamente una, o eternidad, sin principio ni fin, pues tal es en él el principio que hasta el fin en él es principio.

Todas estas propiedades, pues, se dan en el círculo infinito, sin principio ni fin, indivisiblemente eterno, sumamente uno y absolutamente capaz. Y puesto que el círculo es máximo, su diámetro también lo es. Pero como no pueden existir muchas cosas máximas, en tanto que él sea círculo sumamente uno, su diámetro es circunferencia. Pero el diámetro infinito tiene medio infinito, y ese medio es el centro. Se hace, pues, patente que el centro, el diámetro y la circunferencia son lo mismo.

En lo cual nuestra ignorancia nos enseña que hay un máximo incomprensible, al cual no se opone un mínimo, sino que el centro en él es circunferencia. Se ve de qué modo todo el máximo está perfectísimamente dentro de todo, simple e indivisiblemente, porque es un centro infinito; y está fuera de todas las cosas, porque es una circunferencia infinita; y penetra todas las cosas, porque es un diámetro infinito. Es principio de todas las cosas, porque es centro; fin de todas, porque es circunferencia; medio de todas, porque es diámetro. Es causa eficiente, porque es centro; formal, porque es diámetro, y final, porque es circunferencia. Es el que da al ser, porque es centro; es el que gobierna, porque es diámetro; es el que conserva, porque es circunferencia. Y muchas otras cosas semejantes a éstas.

Así se conoce por medio del entendimiento cómo el máximo no es idéntico a ninguna cosa, ni tampoco diverso, cómo todas las cosas son él mismo, a partir de él mismo, y para él mismo, porque es circunferencia, diámetro y centro. Y

no porque sea círculo, o circunferencia, o diámetro, o centro, encontramos que le circundan todas las cosas que son y que no son, sino porque es máximo simplicísimo, el cual se investiga por medio de estos ejemplos.

Porque el no ser en él mismo es máximo ser, lo mismo que el mínimo es máximo. Y es medida de todo tránsito que hay de la potencia al acto, y del acto a la potencia, de los principios de composición a los individuos, de la resolución de los individuos a los principios, de las formas perfectas circulares y de las operaciones circulares y de los movimientos sobre sí mismo, y de todas las cosas semejantes; la unidad de las cuales consiste en una cierta perpetuidad circular.

Se podrían traer aquí muchas más cosas sobre la perfección de la unidad sacada de esta figura circular, las cuales, como pueden hacerse por cualquiera fácilmente, siguiendo las cosas dichas antes, las omito a causa de la brevedad. Sólo advierto que hay que fijarse en esto: cómo toda la teoría circular está fundada en el círculo, y también que los vocablos de los atributos se verifican entre sí de modo circular: así, la suma justicia es suma verdad y la suma verdad es suma justicia, y así sucesivamente acerca de todas las cosas, de tal manera que, si se quisiera extender la investigación, una infinidad de cuestiones teológicas ahora ocultas se harían evidentísimas.

CAPÍTULO XXII - CÓMO LA PROVIDENCIA DIVINA UNE LAS COSAS CONTRADICTORIAS

Como ya hemos experimentado, por lo dicho anteriormente, cómo podemos ser llevados a la alta inteligencia, dirigiremos ahora la investigación a la providencia de Dios. Y ya que por lo anterior se ha hecho evidente que Dios es la complicación de todas las cosas, incluso de las contradictorias, es claro, por tanto, que nada puede escapar a su providencia. De tal modo que, bien hagamos algo, bien su opuesto, bien nada, todo está implícito en la providencia de Dios. Nada sucede, pues, a no ser según la providencia de Dios.

Por lo cual, aunque Dios pudiera prever muchas cosas, que ni previo ni preverá, sin embargo prevé muchas cosas que pudo no prever. Nada puede, sin embargo, añadirse a la divina providencia, ni disminuirse, como se ve en el siguiente ejemplo: la naturaleza humana es una y simple; si naciera un hombre que nunca se esperaba que hubiera de nacer, nada se añadiría a la

naturaleza humana, al igual que nada se disminuiría en ella, si no naciera, como ocurre cuando mueren los nacidos. Y esto es así porque la naturaleza humana complica tanto a los que son como a los que no son ni serán, aunque pudieran ser. Así, aunque ocurriera lo que nunca ocurre, nada se añadiría a la providencia divina, puesto que ella misma complica tanto las cosas que suceden como las que no suceden, sino que pueden suceder.

Así, pues, de la misma manera que potencialmente hay muchas cosas en la materia que nunca tienen lugar, del mismo modo, por el contrario, cualquier cosa que no tiene lugar, ni puede ocurrir, si puede ocurrir, estando en la providencia de Dios, no está potencialmente, sino en acto. Y no se sigue de ahí, que estas cosas existan en acto. Por tanto, igual que decimos que la naturaleza humana complica y comprende infinitas naturalezas humanas, es decir, no sólo los hombres que fueron, son y serán, sino también los que pueden ser, aunque no sean nunca, del mismo modo son comprendidas las cosas mutables inmutablemente.

Como la unidad infinita complica a todo número, así la providencia de Dios complica infinitas cosas, tanto las que suceden, como las que no suceden, sino que pueden suceder, y las contrarias; como el género complica las diferencias contrarias; y las cosas que conoce no las conoce con diferencia temporal, puesto que no conoce las cosas futuras en cuanto futuras, ni las pretéritas en cuanto pretéritas, sino eternamente, e inmutablemente las mutables. De aquí que sea inevitable e inmutable; y que nada la pueda exceder y que todas las cosas que estén relacionadas a la misma providencia se dicen que están dotadas de necesidad. Y esto es con razón, porque todas las cosas en Dios son Dios, que es la absoluta necesidad. Y así se evidencia que aquellas cosas que nunca han de ocurrir están de tal modo en la providencia de Dios, como se ha dicho, aun cuando no hayan sido previstas para que ocurran.

Y es necesario que Dios haya previsto las cosas que prevé, porque su providencia es necesaria e inmutable, aunque también pudo prever el opuesto de aquel que previo, pues, puesta la complicación, no se pone la cosa complicada; pero puesta la explicación, se pone la complicación. Pues aunque mañana pueda leer o no leer, haga cualquiera de estas cosas, no me evado de la providencia, la cual comprende las contrarias. Por ello, haga lo que haga, esto sucederá según la providencia de Dios.

Por lo anterior, pues, que nos enseña que el máximo antecede a toda oposición, puesto que comprende todas ellas y las complica, se manifiesta

cómo lo que aprendemos sobre la providencia de Dios y otras cosas semejantes es verdadero.

CAPÍTULO XXIII - TRANSITO DE LA ESFERA INFINITA A LA EXISTENCIA ACTUAL DE DIOS

Conviene aún hacer alguna especulación sobre la esfera infinita. En la esfera infinita hallamos tres líneas máximas que concurren en el centro: de longitud, de anchura y de profundidad. Pero el centro de la esfera máxima se iguala con el diámetro y la circunferencia. Así, pues, mediante aquellas tres líneas el centro se iguala con la esfera infinita; más aún, el centro es todas ellas, es decir, longitud, anchura y profundidad. Y así será máximo simplicísimo infinitamente, y toda la longitud, anchura y profundidad, que en él mismo hay, son un máximo simplicísimo e indivisible. Y, como el centro, precede a toda la anchura, longitud y profundidad, y es fin de todas ellas, y medio (puesto que en la esfera infinita el centro, el grosor y la circunferencia son una misma cosa) y como la esfera infinita está radicalmente en acto, y es simplicísima, el máximo está en acto radical y simplicísimamente. Y como la esfera es acto de la línea, del triángulo y de la circunferencia, así el máximo es acto de todos ellos. Y porque toda existencia actual tiene cuanto tiene de actualidad por él, también toda existencia existe en acto en tanto en cuanto existe en acto en el mismo infinito.

Y de aquí que el máximo sea forma de las formas y forma del ser, o entidad actual máxima. Por lo que, Parménides, pensando muy sutilmente, decía: "Dios es aquello por lo que todo ser que es, es todo lo que es".

Así como la esfera es la última perfección de las figuras, mayor que la cual no hay otra, así el máximo es la perfección perfectísima de todas las cosas, hasta tal punto que todo lo imperfecto en él es perfectísimo, como la línea infinita es esfera, y en ésta la curvidad es rectitud, y la composición simplicidad, y la diversidad identidad, y la alteridad, unidad, y así de todas las demás cosas. ¿Cómo, pues, podría haber algo imperfecto allí donde la imperfección es infinitamente perfecta, y la posibilidad acto infinito, y así de las demás cosas?

Vemos, pues, claramente cómo el máximo es lo mismo que la esfera máxima; de qué manera es la única medida simplicísima y adecuadísima de todo el universo y de todo lo que existe en el universo, puesto que en él no es mayor

el todo que la parte, como no es mayor la esfera que la línea infinita. Dios, pues, es la única simplicísima razón de todo el universo, y del mismo modo que después de infinitos tránsitos se origina la esfera, así Dios, como la esfera máxima, es simplicísima medida de todos los tránsitos, pues toda vivificación, movimiento e inteligencia es desde Él mismo, en Él y por Él, en el cual una revolución de la octava esfera no es menor que la de la infinita, porque es fin de todos los movimientos y en el que descansa todo movimiento, como en su fin. Es, pues, el reposo máximo, en el cual todo movimiento es reposo. De este modo el máximo reposo es medida de todos los movimientos, como la máxima rectitud lo es de todas las circunferencias, y la máxima presencia o eternidad lo es de todos los tiempos; pues en él todos los movimientos naturales, descansan como en su fin; y toda la potencia se perfecciona en él, como en un acto infinito. Y porque él es la entidad de todo ser y todo el movimiento se dirige al ser, así, pues, la quietud del movimiento es él mismo, que es fin del movimiento, es decir, forma y acto del ser. Así, pues, todos los seres tienden hacia él. Mas como son finitos y no pueden participar por igual del fin, algunos participan de este fin por medio de otros: como la línea es conducida a la esfera por medio del triángulo y del círculo; y el triángulo por medio del círculo; y el círculo va hacia la esfera por sí mismo.

CAPÍTULO XXIV - SOBRE EL NOMBRE DE DIOS Y LA TEOLOGÍA AFIRMATIVA

Ahora, después que (con la ayuda de Dios) por el ejemplo matemático nos afanamos en hacernos más conocedores del Primer Máximo, investigaremos, para llegar a una doctrina más completa, el nombre de Dios. Y esta investigación (si tenemos un concepto claro de las cosas ya dichas) será de fácil hallazgo. Es, pues, manifiesto, siendo el máximo el propio máximo absoluto, al cual nada se opone, que ningún nombre puede convenirle propiamente, pues todos los nombres se imponen por alguna singularidad de la razón, mediante la cual se diferencia una cosa de otra; pero allí donde todas las cosas son uno, no puede haber ningún nombre apropiado.

Por ello dice rectamente Hermes Trismegisto [8] que, puesto que Dios es la universalidad de las cosas, no hay ningún nombre que sea apropiado para él, ya que sería necesario o que Dios fuera designado con todos los nombres, o

[8] [7] Hermes Trismegisto. Figura fabulosa que simboliza la sabiduría entre los antiguos. Manetón, sacerdote egipcio de la Antigüedad le atribuía más de treinta mil obras.

que todas las cosas se designaran con su nombre, por complicar él mismo en su simplicidad la universalidad de todas ellas. Por esto, según su mismo nombre propio (que es inefable para nosotros y τετραγράμμακον o de cuatro letras, y propio porque no le conviene a Dios por algún respecto a las criaturas, sino según su propia esencia) debe interpretarse como uno y todas las cosas o, mejor, como todas de modo uno. Y así encontramos más adecuado el nombre de unidad máxima, que es lo mismo que todas las cosas unidamente. Aún más, parece que el nombre de unidad está más cercano y es más conveniente que el de todas las cosas unidamente, y por eso dice el Profeta cómo "Aquel día será Dios y su nombre será uno". Y en otra parte: "Escucha, Israel (es decir, el que ve a Dios intelectualmente) que tu Dios es uno" [9]. Pero no es la unidad del nombre de Dios en el sentido en que nosotros denominamos o entendemos la unidad, puesto que como Dios supera todo entendimiento, también "a fortiori", supera todo nombre. Los nombres, ciertamente, se imponen para diferenciar las cosas mediante un movimiento de la razón, que es muy inferior al entendimiento; pero como la razón no puede trascender las cosas contradictorias, de ahí que el nombre al cual no se pueda oponer otro no nace del movimiento de la razón. Por ello, la pluralidad o la multitud se oponen a la unidad, según el movimiento de la razón.

Esta unidad no conviene a Dios, sino la unidad a la que no se opone ni la alternidad, ni la pluralidad, ni la multitud. Éste es el nombre máximo, que complica a todas las cosas en su simplicidad de unidad. Es un nombre inefable y por encima de todo entendimiento. Pues ¿quién podría entender la unidad infinita infinitamente antecedente a toda oposición, donde todas las cosas sin composición están complicadas en la simplicidad de la unidad, donde no existe lo otro o lo diverso, donde el hombre no se diferencia del león, ni el cielo de la tierra, y, sin embargo, allí son verdaderísimamente, la propia unidad máxima, no según su finitud sino complicadamente? Por lo cual, si alguien pudiera atender o nombrar tal unidad, que siendo unidad es todas las cosas, y siendo mínimo es máximo, alcanzaría el nombre de Dios. Pero como el nombre de Dios es Dios, entonces el nombre de Éste no es conocido más que por el entendimiento, que es el mismo máximo y el nombre máximo. Estamos por ello en la docta ignorancia, pues aunque la unidad parezca el nombre más adecuado del máximo, sin embargo, dista infinitamente del verdadero nombre del máximo, que es el propio máximo.

---

[9] [8] *Deuteronomio,* VI, 4.

Es evidente por esto que los nombres afirmativos que atribuimos a Dios le convienen de modo infinitamente pequeño, pues le son atribuidos según algo que se halla en las criaturas. Pues a Dios ninguna cosa particular y discreta, y dotada de un opuesto, puede convenirle sino muy lejanamente ; de ahí que todas las afirmaciones sean convencionales, como dice Dionisio. Pues si se dice que É1 es la verdad, surge la falsedad. Si se dice que es la virtud, surge el vicio. Si se dice que es la substancia, surge el accidente; y así en lo demás. Y como Él no es la substancia que no es todas las cosas y a la que se opone algo, ni la verdad que no es todas las cosas sin oposición, estos nombres particulares no le convienen sino de modo infinitamente pequeño. Pues todas las afirmaciones, como ponen en Él algo de su significación, no pueden convenirle a quien no es tanto algo como todas las cosas.

Por esto los nombres afirmativos, si le convienen, no le convienen sino en relación con las criaturas: no porque las criaturas sean causa, en cuanto que le convienen, puesto que el máximo no puede tener nada de las criaturas, sino que le convienen por su infinita potencia hacia las criaturas, pues, desde la eternidad, Dios puede crear, que si no pudiera no sería suma potencia.

Así, pues, este nombre (creador), aunque le convenga a Él con relación a las criaturas, le conviene, sin embargo, antes de que existiera ninguna criatura, puesto que pudo crear desde la eternidad.

Lo mismo puede decirse de la justicia y de todos los demás nombres que translativamente atribuímos a Dios por las criaturas, a causa de alguna perfección expresada por los mismos nombres. Aunque todos estos nombres estuvieran verdaderamente en su suma perfección y complicados en su nombre infinitamente antes que se los atribuyéramos a Él, así como también todas las cosas que por estos mismos nombres se expresan, y desde las cuales son transferidos a Dios por nosotros.

Y es tan verdad esto acerca de todos los atributos afirmativos, que también el nombre de la Trinidad y de las personas, es decir, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo le son impuestos en relación a las criaturas. Pues como por ser Dios unidad es genitor y Padre, por ser igualdad de unidad es engendrado o Hijo, y por ser conexión de uno y otro es Espíritu Santo; entonces es claro que el Hijo se llama Hijo porque es igualdad de ser o de entidad, o unidad. Por lo cual se manifiesta que Dios desde la eternidad pudo crear cosas, aun cuando no las creara; con relación a las mismas cosas se dice Hijo, y es Hijo porque es

la igualdad de ser de las cosas, por encima o por debajo de la cual las cosas no podrían ser, y así evidentemente es Hijo porque es la igualdad de la entidad de las cosas que Dios podría hacer, aun cuando no hubiera de hacerlas, porque si no pudiera hacerlas no sería ni Dios Padre o Hijo o Espíritu Santo, ni siquiera Dios.

Por tanto, si se considera esto más sutilmente, el engendrar el Padre al Hijo fue crear todas las cosas en el Verbo, y por esto Agustín afirma que el Verbo es arte o idea con relación a las criaturas. De ahí que Dios sea Padre, porque engendró la igualdad de la unidad, y también Espíritu Santo, porque es el amor de uno y otro, y todas estas cosas con relación a las criaturas. Pues la criatura toma el ser porque Dios es Padre, se perfecciona porque es Hijo, y concuerda con el orden universal de las cosas porque es Espíritu Santo. Y éstas son las huellas que hay en cualquier cosa de la Trinidad. Y ésta es la sentencia de Aurelio Agustín, exponiendo este pasaje del Génesis: "En principio Dios creó el cielo y la tierra[10], diciendo que Dios, porque es Padre, había creado los principios de las cosas.

Por todo ello, cuanto se dice acerca de Dios mediante la teología de la afirmación se funda en una relación con las criaturas, y también en cuanto a aquellos santísimos nombres que se encuentran entre los hebreos y caldeos, en los cuales están latentes los máximos misterios del conocimiento divino, ninguno de los cuales expresa a Dios sino según alguna propiedad particular, excepto el nombre de cuatro letras, que son:

ו ח ו ח

ו ח ו ח

el cual es propio e inefable, interpretado elevadamente, acerca de los cuales Jerónimo y el rabí Salomón tratan extensamente en el libro *Ducis neutrorum,* como puede verse.

[10] 9 *Génesis,* I, 1.

CAPÍTULO XXV - LOS GENTILES LLAMABAN A DIOS DE DISTINTAS MANERAS CON RELACIÓN A LAS CRIATURAS

De igual manera los paganos llamaban a Dios con varios nombres relacionados con las criaturas. Júpiter, en razón de su admirable piedad. Pues dice Julio Fírmico[11] que Júpiter es una estrella hasta tal punto favorable que si sólo él reinase en el cielo, los hombres serían inmortales. También Saturno, por la profundidad de sus pensamientos e inventos en las cosas necesarias para la vida. Marte, por las victorias bélicas. Mercurio, por la prudencia en los consejos. Venus, por el amor conservador hacia la naturaleza. Sol, por el vigor de los movimientos naturales. Luna, por la conservación de los humores que producen la vida. Cupido, por la unidad del doble sexo, por lo cual también le llamaron Naturaleza, puesto que por el doble sexo se conservan las especies de las cosas. Hermes[12] atribuye doble sexo a todas las cosas, tanto a los animales como no animales, por lo cual la causa de todo, es decir, Dios reúne en sí el sexo masculino y el femenino, explicación de lo cual creía él que eran Cupido y Venus.

También Valerio Romano[13], afirmando lo mismo, cantaba a Júpiter omnipotente, Dios genitor y genitora. Por lo que llamaba a Cupido, en cuanto una cosa desea la otra, hija de Venus, o sea de la misma belleza natural. Y a Venus la llamaban hija del omnipotente Zeus. Por lo cual la naturaleza y todos los templos relativos a ella, así como los de la paz, la eternidad y la concordia, πὰνθεον, en el que estaba el altar del Término infinito, que carece de término, en el medio, al aire libre, y otras cosas semejantes nos instruyen de que los paganos nombraban a Dios de muchas maneras respecto de las criaturas. Todos estos nombres son explicaciones de la complicación de un solo nombre inefable. Y en cuanto que el nombre propio es infinito contiene estos infinitos nombres de perfecciones particulares. Por lo cual las explicaciones pueden ser muchas, pero nunca tantas que no puedan ser más, cualquiera de las cuales se relaciona con el nombre propio e inefable, como lo

---

[11] [10] Julio Fírmico Materno. Escritor latino del siglo IV de J. C. Compuso un tratado de Astrología *(Matheseos libri VII)* y otro, después de su conversión, contra los paganos *(De erroribus profanarum religionum).*

[12] [11] Hermes Trismegisto. Véase nota 7.

[13] [12] Valerio Máximo. Historiador latino del siglo I de J. C. Compuso una obra llamada *De dictis factisque memorabilibus, libri IX ad Tiberium Caesarem Augustum.*

finito a lo infinito.

Los antiguos paganos se burlaban de los judíos porque adoraban a un Dios infinito que ignoraban, al cual ellos mismos, sin embargo, habían venerado en sus explicaciones, el mismo que ellos veneraban naturalmente allí donde habían observado sus obras. Y ésta fue entonces la diferencia entre todos los hombres, que todos creyeron en un Dios máximo, mayor que el cual nada había, al cual unos, como los judíos y sisenios, rendían culto en su simplicísima unidad, en cuanto que es complicación de todas las cosas. Pero otros le rendían el culto en aquellas cosas en que encontraban la explicación de su divinidad, aceptando lo conocido sensiblemente, como vía hacia la causa y el principio; y por esta última vía fueron arrastradas las gentes del pueblo, que no utilizan la explicación como imagen, sino como verdad, cosa por la cual la idolatría fue introducida en el vulgo por sabios que creían efectivamente en la unidad divina.

Todo esto puede ser evidente para quien haya leído con diligencia a Tulio[14] en *La Naturaleza de los Dioses, y* a los filósofos antiguos. Sin embargo, no negamos que algunos de los paganos hayan entendido a Dios, pues como entidad de las cosas existe fuera de las cosas de otro modo que por abstracción; de modo distinto a la materia prima que no existe fuera de las cosas más que por abstracción. Y éstos, que fundamentaban la idolatría con razones, habían adorado a Dios en las criaturas. Algunos pensaban que le podían llamar y algunos de ellos le invocaban por medio de los ángeles, como los sisenios. Pero los gentiles le invocaban en los árboles, como leemos acerca del árbol del sol y de la luna. Algunos le amaban en el aire, el agua, o en los templos con ciertos cantos. De qué modo todos ellos se apartaron de la verdad queda manifiesto por lo dicho anteriormente.

CAPÍTULO XXVI - SOBRE LA TEOLOGÍA NEGATIVA

Puesto que el culto de Dios, que debe ser adorado en espíritu y verdad, se funda por necesidad en las cosas positivas que afirman a Dios, de ahí que toda religión asciende en su culto mediante la teología afirmativa, adorando a Dios como uno y trino, como sapientísimo, piadosísimo, luz inaccesible, vida,

---

[14] *13* Marco Tulio Cicerón.

verdad y otras cosas más, y siempre le alcanza dirigiendo el culto por la fe, el cual es alcanzado con más verdad por la docta ignorancia; es decir, creyendo que éste, a quien adoran como uno, es todas las cosas juntamente; y al que rinde culto como luz inaccesible, no es ciertamente una luz, en cuanto cosa corporal, a la que se oponen las tinieblas, sino la más simple e infinita, en la cual las tinieblas son luz infinita, y que esta luz infinita luce siempre en las tinieblas de nuestra ignorancia, pero las tinieblas nunca podrán abarcarle.

Y así la teología de la negación es tan necesaria a la de la afirmación que sin ella no se le rendiría culto a Dios en cuanto Dios infinito, sino antes en cuanto criatura, y tal culto es idolatría, pues tributa a la imagen aquello que sólo conviene a la verdad. De ahí la utilidad que tendrá tratar un poco acerca de la teología negativa.

La sagrada ignorancia nos enseña que Dios es inefable, porque es infinitamente mayor que todas las cosas que pueden ser nombradas, y esto porque sobre lo más verdadero hablamos con más verdad por medio de la remoción y de la negación, como hizo el gran Dionisio, el cual no pensó que Él fuera ni verdad, ni entendimiento, ni luz, ni cualquier otra cosa de las que pueden ser dichas, y al cual le siguió el rabí Salomón y todos los sabios. Por lo cual, según esta teología negativa, no es Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo, en cuanto que es sólo infinito. Y la infinidad no es, en cuanto infinidad, ni generante, ni engendrada, ni naciente. Por lo cual, Hilario Perictavensis [15] dijo sutilísimamente, mientras distinguía las personas: *In aeterno infinitas species in imagine, usus in numere,* queriendo decir que aunque en la eternidad no podemos ver sino la infinidad, sin embargo, la infinidad, que es la misma eternidad, siendo negativa, no puede entenderse como generadora, sino como eternidad, y que la eternidad es afirmativa de la unidad o presencia máxima, por lo que es principio sin principio. *Species in imagine* significa principio por un principo. *Usus in numere* significa procesión de uno a otro.

Todo ello es muy evidente según las cosas dichas anteriormente, pues aunque la eternidad sea infinita, de tal modo que la eternidad no sea más causa del Padre que lo sea la infinidad, sin embargo, según el modo de la consideración, la eternidad se atribuye al Padre y no al Hijo o al Espíritu Santo. La infinidad, sin embargo, se atribuye tanto a una persona como a las otras,

---

[15] [14] San Hilario de Poitiers. Del siglo IV de C. Su obra mal famosa es *De Trinitate,* donde expone el proceso de su conversión.

puesto que la propia infinidad, según la consideración de la unidad, pertenece al Padre; y según la consideración de la igualdad de la unidad, al Hijo; y según la consideración de la conexión, al Espíritu Santo. Según la simple consideración de la infinidad ni al Padre, ni al Hijo, ni al Espíritu Santo. Y aunque Ja propia infinidad y eternidad sea cualquiera de las tres personas y, viceversa, cualquier persona sea la infinidad y la eternidad, no es, sin embargo, según la consideración anterior. Puesto que, según la consideración de la infinidad, Dios no es ni uno ni varios, y no se halla en Dios, según la teología de la negación, otra cosa que infinidad. Y no es según ella cognoscible en este siglo, ni en el futuro, ya que toda criatura, en cuanto que no puede comprender la luz infinita, está en las tinieblas con respecto a ella, la cual sólo es conocida por sí misma.

Por esto se manifiesta cómo las negaciones son verdaderas y las afirmaciones insuficientes en las cuestiones teológicas, y por lo mismo las negaciones que remueven las cosas más imperfectas de lo que es perfectísimo son más verdaderas que las otras. Y porque es más verdadero que Dios no es piedra, que no es vida o inteligencia y que no es ebriedad más que no es virtud, pues es más verdadera la afirmación que dice que Dios es inteligencia y vida que tierra, piedra o cuerpo. Todas estas cosas resultan clarísimamente de todo lo expuesto antes. De todo ello concluímos que la exactitud de la verdad luce incomprensiblemente en las tinieblas de nuestra ignorancia. Y ésta es la docta ignorancia que investigamos, sólo mediante la cual, según explicamos, podemos alcanzar el máximo Dios uni-trino, de infinita bondad, según los grados de la propia doctrina de la ignorancia, para que con todas nuestras fuerzas podamos alabar siempre al que siempre se nos muestra como incomprensible y que sea bendecido sobre todas las cosas en los siglos. Amén.

Fin del libro primero de *La Docta Ignorancia,*

LIBRO SEGUNDO

La doctrina de la ignorancia sobre la naturaleza del máximo absoluto se ha facilitado mediante algunos caracteres simbólicos, de tal manera que, gracias a ellos, hay algún mayor resplandor en medio de las sombras. Por el mismo camino inquirimos ahora aquellas cosas que son todo lo que son por el propio máximo absoluto. Y como lo causado lo es absolutamente por una causa, y nada lo es por sí, y como el origen y la razón, por lo que es lo que es, se ligan cuanto más próximas y semejantes puedan ser, se manifiesta que podremos difícilmente alcanzar la naturaleza de la contracción si el ejemplar absoluto es desconocido.

Conviene, pues, que seamos doctos en alguna ignorancia por encima de nuestro conocimiento, para que, ya que no captemos la exactitud de la verdad, al menos vayamos hacia ella y veamos lo que no podemos comprender. En esta parte es éste el fin de mi trabajo, al cual tu clemencia juzgue y acepte.

CAPÍTULO PRIMERO - OBSERVACIONES PRELIMINARES PARA INFERIR UN UNICO UNIVERSO INFINITO

Sería muy provechoso para la doctrina de la docta ignorancia exponer algunas observaciones preliminares desde el principio. Darán cierta facilidad para extraer otras muchas cosas semejantes que pueden ser obtenidas de modo parecido y harán más claras aquellas cosas que han de ser dichas.

Hallamos que las cosas susceptibles de ser excedidas y de exceder no podían llegar a lo máximo, tanto en su ser como en su poder. Por ello en lo anterior mostramos que la igualdad exacta sólo le conviene a Dios, de lo que se sigue que todas las cosas dables, excepto Él mismo, difieren. Así, pues, un movimiento no puede ser igual a otro, ni uno medida de otro, en cuanto que necesariamente la medida difiere de lo medido. Y esto a pesar de que las medidas sean infinitamente útiles. Sin embargo, si pasamos a la Astronomía, se observa que el arte calculatorio carece de exactitud, puesto que se presupone que por el movimiento del sol, puede medirse el movimiento de todos los demás planetas. La disposición del cielo con respecto a cualquier lugar o al origen y ocaso de los signos o a la elevación del polo y a las cosas

relacionadas con éstas no es exactamente cognoscible. Y como nunca concuerdan con exactitud dos lugares en el tiempo y en el lugar, es evidente que los juicios de los astros distan mucho, por su particularidad, de la exactitud. Si se aplica consecuentemente esta regla a la Matemática se ve que en las figuras geométricas es imposible la igualdad en acto, y que ninguna cosa puede concordar con otra exactamente en la figura ni en la magnitud. Y aunque las reglas son verdaderas en su concepto, sin embargo, describir una figura igual a otra es una igualdad imposible en acto, pues todas las cosas son diferentes.

Por todo ello se establece que la verdad abstraída de las cosas materiales, en cuanto que está en la razón, comprende la igualdad, la cual, por otra parte, es imposible experimentar en las mismas cosas, puesto que en ellas no se da sino con defecto. Podemos ver cómo en la Música no se da la exactitud por medio de la norma. Pues ninguna cosa concuerda con otra en peso, ni en longitud, ni en espesor, ni es posible encontrar con exactitud proporciones armónicas entre los varios sonidos de las flautas, de las campanas, de los hombres o de los demás instrumentos, las cuales no puedan ser aún más y más precisas. Ni se encuentra tampoco en los diversos instrumentos el mismo grado de proporción de verdad, como tampoco en los distintos hombres, sino que, por el contrario, en éstos se da necesariamente diversidad en relación con el lugar, el tiempo, la constitución y otras cosas. La exacta proporción, por consiguiente, se da sólo en su razón, pero no en las 'cosas sensibles mismas, en las que no podemos encontrar sin defecto la dulcísima armonía, pues no existe en ellas.

De esto se deduce cómo la precisísima armonía máxima es proporción en la igualdad, y que el hombre viviente no puede oírla en su carne, puesto que arrastraría tras ella a la *razón* de nuestra alma, por ser aquélla la razón de todo. Pues así como la luz infinita absorbe toda luz, del mismo modo el alma, liberada de todo lo sensible, no podría oír con el oído del entendimiento aquella armonía supremamente concordante sin ser arrebatada. Puede obtenerse de esto un gran placer contemplativo, tanto acerca de la inmortalidad de nuestro espíritu racional e intelectual, que engendra en su naturaleza la razón incorruptible, mediante la cual alcanzamos una similitud concordante y discordante en la música, como acerca del gozo eterno al que son llevados, desde las cosas mundanas, los bienaventurados perfectos. Pero de esto hablaremos en otra parte.

De acuerdo con esto, si aplicamos nuestra regla a la Aritmética veremos que

dos cosas no pueden convenir en número, puesto que sobre la verdad del número varían la composición, constitución, proporción, armonía, movimiento y todas las cosas, extendiéndose la variación hasta el infinito. Por esto nos damos cuenta de que somos ignorantes, pues no hay ninguna cosa que sea igual a otra, ni según los sentidos, ni la imaginación, ni el entendimiento, ni el obrar, ni tampoco según la escritura o la pintura o el arte. Y aunque durante mil años se afanara alguien en intentar imitar a otro en cualquier cosa, nunca llegaría a la exactitud, aunque alguna vez se pudiera llegar a no apreciar diferencias sensibles. También el arte imita a la naturaleza cuanto puede, pero nunca podrá llegar a la exactitud con respecto a ella. Igualmente están lejos de la exactitud de la verdad la Medicina, la Alquimia, la Magia y las demás artes de las transmutaciones, si bien alguna sea más veraz en comparación con otra, como la Medicina es más veraz que las artes de las transmutaciones, como de por sí es evidente.

Hasta aquí, arrastrados por este fundamento diremos: que en las cosas opuestas encontramos algo que excede y algo que es excedido, como en lo simple y lo compuesto, en lo abstracto y lo concreto, en lo formal y lo material, en lo corruptible y lo incorruptible, y en las demás cosas. De ahí que no se pueda llegar a alcanzar un puro opuesto en el que las cosas se opongan exacta e igualmente. Así, pues, todas las cosas se hallan en diversidad de grado con respecto a sus opuestos, habiendo en unos más y en otros menos, y surgiendo la naturaleza de uno de los opuestos por la victoria sobre el otro. Por lo cual el conocimiento de las cosas es investigado racionalmente, de manera que sepamos de qué modo la composición de una cosa consiste en cierta simplicidad, y en otra, la simplicidad en cierta composición; cómo en una consiste la corruptibilidad en la incorruptibilidad, y lo contrario en otra, e igual en las demás cosas, como mostraremos en el *Libro de las Conjeturas,* en donde trataremos de esto más ampliamente.

Son, pues, suficientes estas pocas cosas para que se vea la admirable potestad de la docta ignorancia. Y descendiendo aún más hacia nuestro propósito, digo que el ascenso al máximo y el descenso hacia el mínimo no es posible, porque no puede hacerse el tránsito a lo infinito, como se ve en el número por la división del continuo. Se ve claro entonces que, dada cualquier cosa finita, siempre necesariamente es dable lo mayor y lo menor, bien sea en la cantidad, bien en la virtud, bien en la perfección o en las demás cosas, porque el máximo o el mínimo absoluto no es dable en las cosas ni tampoco el proceso en infinito, como siempre se dijo. Pues como cualquier parte del infinito es infinita, implica contradicción encontrar más y menos allí donde se

recurre al infinito, no pudiendo convenir tampoco el más y el menos al infinito, pues necesariamente esto mismo sería infinito. El número binario no sería, por tanto, menor que el centenario dentro del número infinito, si pudiera llegarse en acto a él mediante un ascenso; como tampoco la línea infinita que constara de infinitas líneas de dos pies sería menor que la línea infinita que estuviera formada por infinitas líneas de cuatro pies.

No es dable, pues, nada que limite la divina potencia, por lo cual, todo lo que es dado por ella misma es dable como mayor y menor, a no ser que lo dado fuera a la vez el máximo absoluto, como se deduce en el tercer libro. Sólo, pues, lo absolutamente máximo es infinito negativamente, porque sólo él es lo que puede ser con toda potencia. El universo, sin embargo, como comprende todas aquellas cosas que no son Dios, no puede ser negativamente infinito, aunque no tenga límites y sea privativamente infinito. Y por esta razón no es ni finito ni infinito. En efecto, no puede ser mayor que lo que es, y esto sucede por defecto, pues la posibilidad o materia no se extiende más allá de sí misma. Pues lo mismo es decir que el universo puede ser siempre mayor en acto, que decir que el poder se puede convertir en acto infinitamente, lo que es imposible, ya que la actualidad infinita o eternidad absoluta no puede originarse de la potencialidad, por ser la posibilidad en acto de todo ser.

Por ello, aunque con respecto a la infinita potencia de Dios, que es interminable, el universo puede ser mayor, sin embargo, por oponerse la posibilidad del ser o materia, que no es extensible en acto infinito, el universo no puede ser mayor, y así es ilimitado, no habiendo algo mayor que él en acto que le limite, y es, por tanto, privativamente infinito. El mismo no es en acto sino de modo contracto, porque éste es el mejor modo de manifestarse la condición de su naturaleza. Es, pues, una criatura que proviene necesariamente del ser divino simplemente absoluto, según consecuentemente con la docta ignorancia hemos de mostrar lo más clara y simplemente que se pueda, aunque de manera breve.

CAPÍTULO II - QUE EL SER DE LA CRIATURA ES INTELIGIBLE POR EL SER PRIMERO

La sagrada ignorancia nos enseña en principio que nada es por sí mismo, excepto el máximo absoluto, en el cual de sí, en sí y por sí son la misma cosa, es decir, que el mismo absoluto es lo que es, y es necesariamente todo lo que

es en cuanto que procede del mismo ser. ¿Cómo, pues, aquello que no es por sí podría ser de otro modo que por el eterno ser? Y, puesto que el máximo está alejado de toda envidia, no puede (en cuanto tal) comunicar un ser disminuido. No tiene, pues, la criatura, que por el ser tiene todo cuanto es, la corruptibilidad, la divisibilidad, la pluralidad, y demás cosas de este género por el máximo eterno, indivisible, perfectísimo, indistinto y uno: ni tampoco por alguna causa positiva. Pues, como la línea infinita es rectitud infinitamente, y es la causa de todo ser lineal, la línea curva, en cuanto línea, procede de la infinita, pero en cuanto que es curva no procede de la infinita, sino que la curvidad sigue a la finitud, ya que es curva porque no es máxima. (Si fuera máxima no sería curva, como antes se ha mostrado).

Del mismo modo sucede en las cosas en cuanto están disminuidas, son diferentes de otras, etc., lo cual no tiene causa (puesto que no puede provenir del máximo). La criatura ha sido hecha por Dios para que sea una, discreta y unida al universo, y cuanto más una sea, más semejante a Dios será. Pero el que su unidad se dé en la pluralidad, su discreción en la confusión, y su conexión en la discordancia, no se debe a Dios, ni tampoco a otra causa positiva, sino a algo contingente. Y quien uniera a la vez en la criatura la necesidad absoluta, por la cual es, con la contingencia, sin la cual no es, podría entender su ser. Pues parece que la criatura, que ni es Dios ni tampoco la nada, casi está después de Dios y delante de la nada, entre Dios y la nada, como dice uno de los sabios: "Dios es oposición a la nada por medio del ente". Pero la criatura, sin embargo, no puede estar compuesta por el ser y el no ser. Parece pues, que no es ser porque está por debajo del ser, ni no ser, porque está antes que la nada; ni tampoco está compuesto por ambos.

Nuestro entendimiento, que no puede superar las contradictorias, divisiva o compositivamente, no alcanza el ser de las criaturas, y aunque conozca que su ser no es sino por el ser máximo, su ser no es inteligible, pues el ser por el cual es, no es inteligible, como no es inteligible la presencia de los accidentes si la substancia en la que están presentes no lo es.

Igualmente no puede llamarse una la criatura en cuanto criatura, porque está por debajo de la unidad; ni tampoco plural, porque su ser procede de lo uno; ni las dos cosas juntas, sino que su unidad consiste contingentemente en una cierta pluralidad; parece que lo mismo puede decirse sobre la simplicidad, la composición y los restantes opuestos.

Pero puesto que la criatura es creada por el ser del máximo, y en el máximo

es lo mismo ser, hacer y crear, no parece que sea distinto crear y que Dios sea todas las cosas. Así, si Dios es todas las cosas, y esto es crear, ¿cómo podría entenderse que la criatura no sea eterna siendo Dios eterno, y, más aún, la misma eternidad? Mas en cuanto la misma criatura es el ser de Dios nadie duda que es la eternidad, pero en cuanto cae bajo el tiempo, no es por Dios, que es eterno. ¿Quién entiende que la criatura sea desde la eternidad y a la vez temporalmente?; no pudo, pues, la criatura, en su mismo ser, no ser en la eternidad, ni pudo ser antes que el tiempo, puesto que antes que el tiempo no hay un antes, y así fue siempre, puesto que pudo ser. ¿Quién, finalmente, puede entender que Dios es la forma del ser y, sin embargo, no se mezcle a la criatura? Pues un compuesto, que no puede existir sin proporción, no puede originarse de la línea infinita y de la curva finita. Pues nadie duda que es imposible que exista proporción entre lo finito y lo infinito. ¿ Cómo, pues, puede comprender el entendimiento que el ser de la línea curva sea por la recta infinita, la cual no la informa como forma, sino como causa y razón, razón de la que no puede participar tomando una parte de ella, pues es infinita e indivisible, como la materia participa de la forma, tal como Sócrates y Platón de la humanidad, o como el todo es participado por sus partes, como el universo por las suyas; ni tampoco cómo varios espejos participan del mismo rostro de diverso modo: pues como no es el ser de la criatura, pues existe como espejo, es espejo antes de recibir el rostro de la criatura? ¿Quién hay que pueda entender cómo una forma infinita sea participada por diversas criaturas de modo distinto, no pudiendo ser el ser de las criaturas otra cosa que su resplandor, el cual no es recibido positivamente sino en cosas que son contingentemente diversas? Es lo mismo quizá que si lo construido, que depende totalmente de la idea del artífice, no tuviera más ser que el de depender de quien tomara el ser y bajo cuya influencia se conservara, como la imagen de una forma puesta en el espejo, espejo que antes o después, por sí y en sí, no fuera nada. Ni puede entenderse tampoco cómo Dios mediante las criaturas visibles puede manifestársenos; no hace ciertamente como nuestro entendimiento, sólo conocido de Dios y de nosotros, el cual, cuando viene al pensamiento, recibe en la memoria una forma del color, del sonido o de otra cosa, por medio de la fantasía. Y siendo primero informe, y asumiendo después de esto la forma de. los signos, sonidos o letras, penetra en otras cosas. Pues aunque Dios, o por su reconocida bondad, como dicen los piadosos, o porque es la máxima y absoluta necesidad, creó un mundo para que le obedezcan los en él comprendidos y le teman y a los que juzgará, o por cualquier otra razón, es, sin embargo, evidente que él no reviste ninguna otra forma, pues es la forma de todas las formas, ni aparece en signos positivos, pues los propios signos, igualmente, requerirían algo en lo que se

sustentaran, y así en infinito.

¿Quién podría entender cómo todas las cosas que tienen diversidad por razones contingentes son imagen de aquella única forma, casi como si la criatura fuera un Dios ocasionado, como el accidente es una substancia ocasionada, o la mujer un hombre ocasionado; puesto que la forma infinita no es recibida sino de modo finito, en cuanto toda criatura es casi una infinidad finita o Dios creado, pues existe del mejor modo posible? Como si hubiera dicho el Creador: hágase, y puesto que Dios no pudo hacerse, pues es la misma eternidad, se hizo lo que pudo ser más semejante a Dios.

De lo cual se infiere que toda criatura, en cuanto tal, es perfecta, aunque parezca menos perfecta con relación a otra. El piadosísimo Dios comunica el ser a todas las cosas, modo por el que puede ser percibido. Y como Dios comunica y es recibido sin diversidad ni envidia de modo que las cosas contingentes no necesitan ser recibidas por otro ni de otra forma, todo ser creado se aquieta en su perfección, la cual tiene del ser divino liberalmente, sin desear ningún otro ser creado como más perfecto, sino esforzándose en conservar y perfeccionar incorruptiblemente, casi con una especie de fuerza divina, el que tiene, dado por el máximo.

CAPÍTULO III - CÓMO EL MÁXIMO COMPLICA TODAS LAS COSAS INTELIGIBLEMENTE

Acerca de la verdad investigable (de lo que se ha hablado en la primera parte) nada puede decirse o pensarse que no esté complicado en la primera verdad; todas las cosas que concuerdan con lo que allí se ha dicho acerca de la verdad primera son verdades necesariamente. Las que están en desacuerdo son falsas. Allí se puede encontrar demostrado que no puede haber más que un máximo de todos los máximos. Y es máximo aquel al que nada puede oponérsele, por lo que el mínimo es también el máximo. La unidad infinita es, pues, complicación de todas las cosas.

En efecto, se dice que la unidad, que une todas las cosas, es máxima, no sólo porque la unidad es complicación del número, sino porque lo es de todas las cosas. Y como en el número que explica la unidad no se encuentra más que unidad, del mismo modo en todas las cosas que son no se halla sino máximo. La unidad se llama punto con respecto a la cantidad que explica la propia

unidad, no hallándose en la cantidad nada sino el punto, pues hay punto en la línea dondequiera que se la divida, y lo mismo en la superficie y en el cuerpo. Y no hay sino un punto, que no es otra cosa que la unidad infinita, puesto que ella misma es un punto, el cual es término, perfección y totalidad de la línea y de la cantidad, que la complica; la primera explicación de ella es la línea, en la que no se halla más que el punto. Y así la quietud es la unidad que complica el movimiento, el cual es quietud ordenada sucesivamente si se considera sutilmente. El movimiento es, pues, la explicación de la quietud. Y así el ahora o presencia complica el tiempo; el pretérito fue presente, el presente será futuro.

Nada, por consiguiente, se halla en el tiempo a no ser la presencia ordenada. El pretérito, pues, y el futuro son la explicación del presente; el presente es la complicación de todos los tiempos presentes, y los tiempos presentes la explicación sucesiva de aquél, y nada se halla en ellos, sino presente.

Por tanto, es una la presencia, complicación de todos los tiempos, y aquella presencia es la misma unidad. La identidad es la complicación de la diversidad; la igualdad, de la desigualdad; la simplicidad, de las divisiones o discreciones. Es una, por tanto, la complicación de todas las cosas, y no es una la complicación de la substancia, otra la de la cualidad o la de la cantidad, y así en cuanto a las restantes; pues no hay sino un máximo, con el cual coincide el mínimo, en el que la diversidad complicada no se opone a la identidad complicante.

Así, pues, lo mismo que la unidad precede a la alteridad, así también el punto, que es perfección, precede a la magnitud, pues lo perfecto antecede a lo imperfecto. Y así la quietud al movimiento, la identidad a la diversidad, la igualdad a la desigualdad, e igual en las restantes, las cuales se identifican con la unidad, que es la propia eternidad; pues no puede haber varias cosas eternas. Dios es, por consiguiente, quien complica todas las cosas, porque todas las cosas están en Él; es el que explica todas las cosas, porque Él mismo está en todas.

Y para aclarar esta idea con los números diremos que el número es la explicación de la unidad; el número expresa una razón, y la razón procede de la mente, por lo cual los brutos, que no tienen mente, no pueden numerar. Y lo ¡mismo que de nuestra mente surge el número, porque acerca del uno común entendemos singularmente muchas cosas, del mismo modo surge la pluralidad de las cosas de la mente divina, en la que hay muchas cosas sin

pluralidad, porque están en la unidad complicante. Así, pues, como las cosas no pueden participar de modo igual en la igualdad del ser, Dios en la eternidad entendió una cosa de un modo y otra de otro, de lo cual se originó la pluralidad, la cual es unidad en Él mismo. La pluralidad o el número no tienen otro ser que el que les da la misma unidad. La unidad (sin la cual el número no existiría) es número en la pluralidad, y esto significa que la unidad explica todas las cosas, es decir, el ser de la pluralidad.

Pero está por encima de nuestra mente el modo de la complicación y de la explicación. ¿Quién entendería, pregunto, cómo es hecha por la mente divina la pluralidad de las cosas, en cuanto que el entender de Dios es su ser, el cual es, a su vez, la unidad infinita? Si esto se lleva al número, considerando su semejanza, como el número es una multiplicación del uno común hecha por la mente, parece casi que Dios, que es la unidad, se multiplique así en las cosas, puesto que el entender es su ser; pero, sin embargo, se comprende que no es posible que la unidad, que es infinita y máxima, se multiplique. ¿Cómo, pues, se entiende la pluralidad, cuyo ser procede de uno sin multiplicación?, o ¿ cómo se entiende la multiplicación de la unidad sin multiplicación? No, ciertamente, como la de una especie o la de un género multiplicada en muchos individuos o especies, fuera de los cuales el género o la especie no existe sino por obra de un entendimiento que abstrae. Nadie entiende, pues, cómo por el número de las cosas pueda ser explicado Dios, el ser de cuya unidad no es abstraído de las cosas por el entendimiento, ni está unido a las cosas, ni inmerso en ellas. Si se consideran las cosas sin Él no son nada, como el número sin unidad. Si se le considera a Él mismo sin las cosas, Él es y las cosas no son nada. Si se le considera en cuanto que está en las cosas, las cosas en las cuales se considera que Él es, son algo, y en esto hay equivocación, como se manifestó en el capítulo anterior. Porque el ser de la cosa no es algo en cuanto que es una cosa diversa, sino que su ser procede del máximo ser. Si se considera a la cosa según está en Dios, entonces es Dios y la unidad; no resta sino decir que la pluralidad de las cosas surge porque Dios está en la nada. Quítese a Dios, pues, de la criatura y no quedará sino la nada; quítese la substancia de un compuesto y no quedará ningún accidente, y, por tanto, no quedará nada. ¿Cómo puede ser alcanzado esto por nuestro entendimiento? Pues aunque el accidente perezca al quitarse la substancia, no es porque el accidente sea nada, sino que perece porque el ser del accidente consiste en estar en algo. Y aunque la cantidad no es sino por el ser de la substancia, sin embargo, por estar en ella la substancia, mediante la cantidad se cuantifica. No ocurre aquí de esta manera, pues la criatura no está en Dios como el accidente en la substancia, no uniéndose nada a Dios de esta manera; más

aún, el accidente se une tanto a la substancia que, aunque por ella tenga el ser, sin embargo, la substancia no puede existir sin ningún accidente. Esto no es posible que ocurra de modo parecido en Dios. Pues ¿cómo podríamos entender que la criatura en cuanto criatura, la cual es por Dios, pueda, por consiguiente, añadirle nada a Él, que es el máximo? Y si la criatura no tiene tanta entidad como el accidente, sino que es radicalmente nada, ¿cómo se entiende que la pluralidad de las cosas exista, porque Dios esté en la nada, no teniendo la nada ninguna entidad? Si se dice que la voluntad omnipotente es su causa y que la voluntad y la omnipotencia son su ser (pues toda Teología es circular) es necesario confesar que ignoramos totalmente cómo ocurre la complicación y la explicación. Y sólo se sabe esto, que se ignora el modo, aunque se sabe que Dios es la complicación y la explicación de todas las cosas, y que en cuanto es, es complicación, todo en Él es Él mismo y en cuanto es explicación Él mismo es en todas las cosas lo que son, como la verdad en la imagen; lo mismo que si hubiera un rostro en una imagen propia que se multiplicara por sí de lejos y de cerca, no entiendo en cuanto a la multiplicación de la imagen distancia local, sino gradual, según el parecido del rostro, pues no podría multiplicarse de otro modo, y de modo distinto y múltiple apareciera ininteligiblemente y por encima de todo sentido y mente un solo rostro.

CAPÍTULO IV - CÓMO EL UNIVERSO MÁXIMO CONTRACTO ES SÓLO SEMEJANZA DEL ABSOLUTO

Si lo que la docta ignorancia nos ha manifestado en todo lo anterior lo extendemos, mediante una sutil consideración porque el máximo absoluto es todas las cosas o porque sabemos que son por él, podrán hacerse patentes muchas cosas acerca del mundo o universo (el cual afirmo que es sólo el máximo contracto). Pues este contracto o concreto, como contenga absolutamente todo esto que es, reproduce en cuanto puede aquello que es máximo absoluto absolutamente. Pues aquellas cosas que en el libro primero se nos han hecho claras acerca del máximo absoluto, y las cuales le convienen a él absoluta y máximamente, afirmamos que le convienen a él contractamente como contracto; no obstante, desarrollaremos algunas cosas para allanar el camino al que investigue.

Dios es la maximidad absoluta y la máxima unidad, que previenen y unen las diferencias y las distancias (como ocurre en las contradictorias, que no tienen

medio), las cuales son absolutamente todas las, cosas, principio absoluto de todas y fin de todas. Y es entidad, mediante la cual todas las cosas son sin pluralidad el máximo absoluto, simplicísima e indistintamente; como la línea infinita es todas las figuras. Paralelamente, el mundo o universo es el máximo contracto y uno, que previene los opuestos contractos, en cuanto son contrarios, y que contractamente es aquello que son todas las cosas, de las cuales es el principio contracto, y el fin contracto. El ente contracto es la infinidad contracta, puesto que es contractamente infinito, en el que todas las cosas, sin pluralidad, son el mismo máximo contracto con simplicidad e indistinción, como la línea máxima contracta es contractamente todas las figuras. Por lo cual, cuando se considera convenientemente acerca de la contracción, todas las cosas son claras, pues la infinidad contracta o la simplicidad, o la indistinción, descienden mediante el infinito desde lo que es absoluto hacia la contracción, como el mundo eterno e infinito, sin proporción, desde la infinidad absoluta y desde la eternidad; y el uno desde la unidad. Por lo que la unidad absoluta está exenta de toda pluralidad.

Pero la unidad contracta, que es el uno universo, aunque sea uno máximo, como es contracto, no está exento de la pluralidad, aunque sea el máximo uno y contracto. Por lo cual, si bien es máximamente uno, su unidad está contraída en la pluralidad, como lo está la infinidad por la finidad, la simplicidad por la composición, la eternidad por la sucesión, la necesidad por la posibilidad, y así en las demás cosas. Apenas si la necesidad absoluta se comunica sin mezcla y es limitada contractamente por su opuesto, que si la blancura tuviera en sí ser absoluto, sin la abstracción de nuestro entendimiento, por quien lo blanco fuera blanco contractamente, entonces la blancura sería limitada en lo blanco en acto por la no blancura, porque sería blanco por la blancura lo que sin ésta no sería blanco.

De este modo el investigador podría obtener muchas cosas. Pues como Dios, en cuanto que es inmenso, no está en el sol, ni en la luna, aunque sea en ellos lo que ellos son absolutamente, así el universo no está en el sol, o en la luna, aunque sea en ellos lo que son contractamente. Y porque la quididad absoluta del sol no es otra que la de la luna (puesto que es el mismo Dios el que es entidad y quididad absoluta de todas las cosas) la quididad contracta del sol es otra que la quididad contracta de la luna, porque así como la quididad absoluta de la cosa no es la misma cosa, la quididad contracta no es sino la misma cosa. Por lo que queda claro que, como el universo sea quididad contracta, la cual está contraída de un modo en el sol y de otro en la luna, la identidad del universo está en la diversidad, como la unidad en la pluralidad;

de donde el universo, aunque no sea ni el sol ni la luna, sin embargo, es sol en el sol, luna en la luna, pero es lo que es el sol y la luna sin pluralidad ni diversidad.

Universo expresa universalidad, es decir, unidad de muchos. Por esto, así como la humanidad no es ni Sócrates ni Platón, sino que en Sócrates es Sócrates y en Platón, Platón, así es el universo con respecto a todas las cosas. Pero, puesto que se ha dicho que el universo es sólo el principio contracto y en esto máximo, se hace claro de qué manera, por la simple emanación del máximo contracto desde el máximo absoluto, se dirigió todo el universo hacia el ser. Pues todos los entes, que son partes del universo, sin los cuales el universo, por ser contracto, uno, todo y perfecto, no podría ser, marcharon a la vez con el universo hacia el ser; y no primero la inteligencia, después el alma noble, y a continuación la naturaleza, como afirmó Avicena[16] y otros filósofos. Del mismo modo que en la intención del artífice está primero el todo, por ejemplo, la casa, que la parte, por ejemplo, la pared; así decimos que por la intención de Dios todas las cosas avanzaron al ser, pues avanzó primero el universo y, como consecuencia suya, todas las cosas, sin las cuales no podría ser ni universo ni perfecto.

De donde consideramos que, como lo abstracto está en lo concreto, así lo máximo absoluto está con prioridad en lo máximo contracto, puesto que está consecuentemente en todas las cosas particulares, pues es absoluto porque es todas las cosas contractamente.

Dios es, pues, la absoluta quididad del mundo o universo. Y el universo es esta misma quididad contracta. La contracción indica relación a algo para ser esto o aquello. Pues Dios, que es uno, está en el universo uno, pero el universo está contractamente en las .cosas universales. Y así puede comprenderse de qué modo Dios, que es unidad simplicísima, existiendo en el universo uno, está por consiguiente en todas las cosas casi mediante el universo, y la pluralidad de las cosas está en Dios mediante el uno universo.

CAPÍTULO V - TODO ESTA EN TODO

Si se examinan con agudeza las cosas dichas no será difícil ver el fundamento

[16] 15 Avicena. Filósofo árabe (980-1036).

de aquella verdad de Anaxágoras[17] (todo está en todo), la más elevada tal vez de Anaxágoras. Según lo manifestado en el libro primero, Dios está en las cosas de manera tal, que todas las cosas están en Él mismo. Y ahora se verá que Dios, casi mediante el universo, está en todas las cosas; de ahí que todas las cosas estén en todas, y cualquiera en cualquiera.

El universo, casi por orden de naturaleza, en cuanto el más perfecto, precedió a todas las cosas, para que cualquier cosa pudiera estar en cualquiera. En cada criatura, pues, el universo es la misma criatura, y así cada cosa recibe todas las cosas, para que en ella sean ella misma de modo contracto, no pudiendo cada una ser todas las cosas en acto, pues, por ser contracta contrae todas las cosas en sí misma. Así, pues, si todas las cosas están en todas, todas parecen preceder a cada una. Y esta totalidad no es una pluralidad, pues la pluralidad no precede a ninguna cosa. Por lo cual la totalidad, sin pluralidad, precedió a cada cosa en orden de naturaleza; no hay, pues, muchas cosas en cada una en acto, sino que la totalidad sin pluralidad está en ella misma. Y el universo no está sino contraído en las cosas, y toda cosa existente en acto contrae todas las cosas universales en cuanto son en acto aquello que ella es. Toda cosa existente en acto está en Dios, porque Él es el acto de todas. Y el acto es la perfección y el fin de la potencia. Por ello, como el universo, en el que cada cosa existe en acto, es contracto, se demuestra que Dios, que está en el universo, está en cada una de las cosas, y cada cosa existente en acto está inmediatamente en Dios como universo. No es distinto decir, por tanto, que cualquier cosa está en cualquier cosa, que decir que Dios está mediante todas las cosas en todas las cosas, y todas las cosas mediante todas las cosas están en Dios.

Estas cosas altísimas se comprenden con un entendimiento sutil. Cómo Dios está sin diversidad en todas las cosas, porque cada una de las cosas está en cada una, y cómo todas las cosas están en Dios porque todas las cosas están en todas. Pero como el universo está de tal modo en cualquier cosa, que cualquier cosa está en él, no sólo el universo es contractamente en cualquier cosa lo que es él mismo contractamente, sino que cualquier cosa en el universo es el propio universo, aunque el universo sea de diverso modo en cada cosa, y cada cosa sea de modo diverso en el universo. Por ejemplo: es evidente que la línea infinita es línea, triángulo, círculo y esfera. Pero toda

[17] [16] Anaxágoras de Klazomene. Filósofo pluralista griego. Suponía formado el universo por infinita cantidad de semillas u homeomerías, según el término aristotélico, entrando una representación de todas ellas a formar parte de cada compuesto.

línea finita tiene su ser por la infinita, que es todo lo que es. Por lo cual, en la línea finita todo lo que hay es línea finita en cuanto que en la línea, el triángulo, el círculo y la esfera son línea finita. Toda figura, pues, en la línea finita es la misma línea, y en ella no hay triángulo, círculo o esfera en acto, porque de muchas cosas en acto no se hace una en acto, pues cualquier cosa en acto no está en cualquier otra, sino que el triángulo en la línea es línea, y el círculo en la línea es línea, y lo mismo en los demás casos.

Y para que se vea más claro: la línea no puede estar en acto más que en el cuerpo, como se muestra en otra parte. Nadie duda que todas las figuras se complican en longitud, anchura y profundidad. Todas las figuras en la línea en acto son la misma línea en acto, y, en el triángulo, el triángulo, y así en las restantes. Son, pues, todas las cosas, piedra en la piedra, alma en el alma vegetativa, vida en la vida, sentido en el sentido, visión en la visión, oído en el oído, imaginación en la imagen, razón en la razón, entendimiento en el entendimiento, Dios en Dios. Véase ahora cómo la unidad de las cosas o universo está en la pluralidad, y, al revés, la pluralidad en la unidad.

Si se considera esto con mayor atención se verá cómo cualquier cosa que existe en acto se aquieta porque todas las cosas son ella misma en ella misma, y ella misma, en Dios, Dios. Se ve una admirable unidad, una igualdad que hay que admirar, y una admirabilísima conexión, en cuanto que todas las cosas están en todas las cosas.

Se comprende también que de esto surge la conexión y diversidad de las cosas: como cualquier cosa en acto no pudo ser todas las cosas, porque hubiera sido Dios, y para que todas las cosas fueran de modo que pudieran ser lo que es cada una, no pudo cada una ser semejante en absoluto a otra, como se vio más arriba. Por esto hizo que todas las cosas fueran en grados diversos, como también hizo que aquello que son, lo cual no pueden ser a la vez y de modo incorruptible, lo fueran incorruptiblemente y en sucesión temporal, de modo que todas las cosas sean lo que son, ya que no pudieron ser otra y mejor cosa. Todas las cosas se aquietan en cada cosa, ya que no podría haber un grado sin otro; al igual que en los miembros corporales uno se une a otro y todos se armonizan. Y puesto que el ojo no puede ser manos y pies y todas las cosas en acto, se contentan con ser ojo el ojo, y pie el pie, y todos los miembros se ligan mutuamente para que cada cosa pueda ser lo que es del mejor modo, y no es mano la mano, ni pie el pie en el ojo, sino que en el ojo están los ojos, en cuanto que el propio ojo está inmediatamente en el hombre, y así todos los miembros están en el pie en cuanto que éste está

inmediatamente en el hombre, estando cualquier miembro a través de cualquier otro inmediatamente en el hombre, y el hombre, o todo, por medio de cualquier miembro, está en cualquier miembro, al modo que el todo está en las partes a través de una cualquiera que esté en otra.

Si se considera que la humanidad es casi algo absoluto, inconfundible e incontraíble, y se considera el hombre, en el que está la propia humanidad absoluta de modo absoluto y por la que es la humanidad contracta que es el hombre, la humanidad absoluta casi es Dios, y la contracta casi el universo. Y si la propia humanidad absoluta está principal y primordialmente en el hombre y, por consecuencia, en cualquier miembro o en cualquier parte, y la humanidad contracta es ojo en el ojo, corazón en el corazón, y así en las demás cosas, y del mismo modo es contractamente cualquier cosa en cualquier cosa, entonces se halla la semejanza de Dios y del Mundo, *y* la ordenación de todas las cosas que han sido tocadas en estos dos capítulos, con otras muchas que de ello se siguen.

CAPÍTULO VI - SOBRE LA COMPLICACIÓN Y GRADOS DE LA COMPLICACIÓN DEL UNIVERSO

Por encima de todo entendimiento descubrimos que el universo o mundo es uno, cuya unidad está contraída por la pluralidad, en cuanto es unidad en la pluralidad. Y puesto que la unidad absoluta es primera, y la unidad del universo es por ésta, la unidad del universo será la unidad segunda, la cual consiste en una cierta pluralidad. Y como la unidad segunda (como se enseña en el *Libro de las Conjeturas)* es denaria, pues une diez predicamentos, el universo que explica la primera absoluta unidad simple será uno por contracción denaria. Todas las cosas se complican en lo denario, puesto que no hay ningún número por encima de él. Por lo cual la unidad denaria del universo complica la pluralidad de todas las cosas contractas. Y como aquella unidad del universo, como principio contracto de todas las cosas, está en todas, entonces, como el denario es la raíz cuadrada del centenario y cúbica del milenario, así la unidad del universo es raíz de las cosas universales, raíz por la cual se origina primeramente el número cuadrado, casi como tercera unidad, y el número cúbico como unidad última o cuarta, y es la primera explicación de la unidad del universo, que es la segunda unidad; la centenaria es la unidad tercera, y la última explicación la unidad cuarta o milenaria.

Encontramos así tres unidades universales que descienden gradualmente hacia lo particular, en el que se contraen, en cuanto que son él mismo en acto. La primera unidad absoluta complica todas las cosas absolutamente. La primera contracta las complica contractamente, pero tiene orden, en cuanto la unidad absoluta parece complicar casi a la primera contracta y, por su medio, a todas las demás. Y la primera contracta parece complicar a la segunda contracta y, por su medio, a la tercera contracta; y la segunda contracta a la tercera contracta (que es la última unidad universal y cuarta a partir de la primera), para que por medio de ésta se llegue a lo particular. Y vemos así cómo el universo, por medio de tres grados, se contrae en cualquier cosa particular.

El universo es, pues, la universalidad de diez cosas generalísimas, y después de éstas los géneros, y luego las especies, y así las cosas universales son aquellas cosas según sus grados, las cuales existen en cierto orden natural gradualmente antes de la cosa que ellos mismos contraen en acto. Y como el universo es contracto no se halla explicado más que en los géneros, y los géneros no están explicados más que en las especies. Pero los individuos están en acto, y en ellos están las cosas universales contractamente, y según esta consideración se ve cómo los universales no son en acto sino de modo contracto. Y así afirman con verdad los peripatéticos que los universales no existen en acto fuera de las cosas, pues sólo existe en acto lo singular, en lo cual los universales contractamente son el mismo singular. Pero, sin embargo, los universales tienen por orden natural cierto ser universal, contraíble por lo singular, no porque estén en acto antes de la contracción de modo diferente al orden natural, como universal contraíble y no subsistente en sí, sino porque está en acto: como el punto, la línea y la superficie preceden en orden progresivo al cuerpo, sólo en el cual están en acto. El universo, pues, no es ente de razón porque sólo esté en acto de modo contracto. Los universales no son solamente entes de razón, aunque no se hallen en acto fuera de las cosas singulares, como la línea y la superficie, aunque no se hallen fuera del cuerpo, no son por ello entes de razón sólo, puesto que están en el cuerpo como los universales están en las cosas singulares. El intelecto, sin embargo, hace que por abstracción los universales estén fuera de las cosas, abstracción que es ente de razón, puesto que a ellos no les puede convenir el ser absoluto.

El universal radicalmente absoluto es Dios; pero cómo el universal esté en el entendimiento lo veremos en el *Libro de las Conjeturas,* aunque por las cosas anteriores puede aparecer esto bastante evidente, pues allí no son sino

entendimiento y, por tanto, contraídos intelectualmente; y su entender (no siendo el más alto y claro ser) aprehende la contracción de los universales en sí y en las demás cosas. El perro y los demás animales de su misma especie se unen a causa de la comunidad específica de la naturaleza que hay en ellos, la cual estaría contracta en ellos aun cuando el entendimiento de Platón no forjara en sí las especies por comparación de las semejanzas.

Sigue, pues, el entendimiento al ser y al vivir, en cuanto a su operación, ya que por su operación no puede darse el ser, ni el vivir, ni el entender del mismo intelecto; en cuanto a las cosas entendidas, sigue el ser y el vivir al entender por medio de la semejanza de la naturaleza. Por lo cual, los universales, que hace por comparación, son semejanzas de las cosas universales contraídas en las cosas, las cuales son ya universales contractamente en el mismo entendimiento, aun antes de que los explique por notas externas por medio del entender, que es su operación.

Nada puede entenderse, por tanto, que no sea ya ello mismo contractamente. Así, pues, entendiendo el mundo, que está contraído en él mismo, explica con notas y signos semejantes algunas de las semejanzas.

Acerca de la unidad y de la contracción del universo en las cosas hemos dicho ya bastante en este lugar; trataremos más ampliamente de su trinidad en lo que sigue.

CAPÍTULO VII - SOBRE LA TRINIDAD DEL UNIVERSO

Puesto que la unidad absoluta es necesariamente trina, no contractamente, sino absolutamente (pues no es otra cosa la unidad absoluta que la trinidad, la cual, en verdad, en cierta correlación más familiar se aprehende, como se ha dicho en el libro primero) así la máxima unidad contracta, como es unidad, es trina; no absolutamente, como la trinidad es unidad, sino contractamente, de modo que la unidad no sea sino en la trinidad contractamente, como el todo en las partes.

En lo divino, la unidad no está de modo contracto en la trinidad, como el todo en las partes, o el universal en los particulares, sino que la misma unidad es trinidad. Por lo cual, cualquiera de las personas es la propia unidad. Y puesto que la unidad es trinidad, una persona no es otra. En el universo no puede ser así, porque estas tres correlaciones, llamadas personas

en lo divino, no tienen ser en acto, sino que son a la vez en la unidad.

Conviene fijarse con agudeza en estas cosas, porque en lo divino es tal la perfección de la unidad, que es la trinidad, que el Padre es Dios en acto, el Hijo es Dios en acto, y el Espíritu Santo es Dios en acto; el Hijo y el Espíritu Santo están en acto en el Padre, el Hijo y el Padre en el Espíritu Santo, y el Padre y el Espíritu Santo en el Hijo. Y esto, en verdad, no puede ser en lo contracto, pues las correlaciones no son subsistentes por sí, sino unidamente. Tampoco, por esto, el universo puede ser cualquier cosa, sino todas a la vez. Ni una cosa está en las demás en acto, sino que están de tal modo perfectísimamente contractas entre sí, como se manifiesta en la naturaleza de la contracción, que por ellas es el universo uno, el cual sin esta trinidad no podría ser uno.

No puede, pues, haber contracción sin lo contraíble, lo contrayente y el nexo, el cual se perfecciona por el acto común de ambos. La contraibilidad indica cierta posibilidad, y está por bajo de aquella unidad que la engendra en lo divino, como la alteridad por la unidad, pues indica mutabilidad y alteridad en orden al principio. Nada, pues, parece preceder al Poder. Cómo, pues, sería algo si no pudiera ser. La posibilidad, pues, desciende de la eterna unidad. El propio contrayente, como determina la posibilidad de lo contraíble, desciende de la igualdad de la unidad. La igualdad, pues, de la unidad es la igualdad del ser. El ente y el uno, por tanto, se convierten. Por lo cual se dice que como contrayente es el que se adecúa a la posibilidad para ser de modo contracto esto o aquello, desciende rectamente de la igualdad del ser, que es el Verbo en las cosas divinas. Y como el mismo Verbo, que es razón e idea y absoluta necesidad de las cosas, Él mismo, necesita y constriñe la posibilidad al contrayente, de ahí que algunos llamasen al contrayente forma o alma del mundo, y a la posibilidad materia, y otros *fatum* en la substancia, y otros (como los platónicos) necesidad de constitución, puesto que desciende de la necesidad absoluta, en cuanto que es casi una necesidad contracta y forma contracta, en la que están todas las formas en verdad. Sobre todo lo cual se hablará más abajo. Y en cuanto al nexo de lo contrayente y lo contraíble, o de la materia y de la forma, o de la posibilidad y de la necesidad de constitución, se perfecciona en acto como por una especie de espíritu amoroso, que los une mediante cierto movimiento. Y este nexo, que por algunos fue llamado posibilidad determinada, ya que la posibilidad de ser en acto esto o aquello se determina por la unión de la forma determinante y de la materia determinable. Y este nexo desciende manifiestamente del Espíritu Santo, que es el nexo infinito.

Es así, pues, trina la unidad del universo, porque es por la posibilidad, la necesidad de la complexión y el nexo, los cuales pueden llamarse potencia, acto y nexo. Se coligen de ahí cuatro modos universales de ser. Es un modo de ser el que se llama absoluta necesidad, es decir, Dios, en cuanto forma de las formas, ente de los entes, razón de las cosas o quididad, y en este modo de ser todas las cosas son en Dios la necesidad absoluta misma. Otro modo de ser es el de las cosas en cuanto que son en la necesidad de constitución, en la cual son las formas de las cosas, verdaderas en sí, con distinción y orden natural, como en la mente. Y más abajo veremos si esto es así. Otro modo de ser es el de las cosas en cuanto son en una posibilidad determinada esto o aquello en acto. Y el ínfimo modo de ser es el de las cosas en cuanto pueden ser, y es la posibilidad pura.

Los tres modos de ser últimos existen en una universalidad, que es el máximo contracto, por los cuales hay un modo universal de ser, puesto que nada puede ser sin ellos. Digo modos de ser porque no hay un modo de ser universal, casi compuesto por estos tres como partes, al modo que la casa está compuesta de techo, cimiento y pared, sino por los modos de ser, como la rosa, que en el invierno está en el rosal en potencia y en acto en el verano, pasando de un modo de ser de posibilidad a un modo determinado en acto. Por lo cual vemos que es uno el modo de ser de la posibilidad, otro el de la necesidad y otro el de la determinación actual, por los cuales es el modo uno universal, porque sin ellos nada es, ni uno está en acto sin el otro.

CAPÍTULO VIII - SOBRE LA POSIBILIDAD O MATERIA UNIVERSAL

Como hablaremos aquí siquiera sea sumariamente, de aquellas cosas que puedan hacer docta nuestra ignorancia, trataremos un poco acerca de los ya indicados modos trinos del ser que se incoan por la posibilidad. Sobre ella se han dicho muchas cosas entre los antiguos, la opinión de todos los cuales fue que de la nada se hace y, por lo tanto, afirmaron que todas las cosas tenían una cierta posibilidad absoluta de ser y que ésta era eterna. Y creían que todas las cosas estaban potencialmente complicadas en ella. En verdad, razonando de modo contrario, concibieron aquella materia o posibilidad como la absoluta necesidad, entendiendo el cuerpo no corporalmente, por abstracción de la forma de la corporeidad del cuerpo. Y así llegaron a la materia, pero ignorantemente, lo mismo que se entiende el cuerpo sin forma

en el cuerpo. Decían que ella era anterior en naturaleza a toda cosa, de tal modo que no fue nunca verdadero decir que Dios es sin decir también que fuera verdadero que la posibilidad absoluta es. No afirmaron, sin embargo, que fuera coeterna con Dios, puesto que Él es por sí mismo y ella ni es algo, ni nada, ni una, ni varias, ni esto, ni aquello, ni *quid,* ni *quale,* sino posibilidad de todas las cosas y ninguna de ellas en acto.

Los platónicos la llamaron carencia porque carecía de toda forma; y porque carece, apetece, y por esto es aptitud, que obedece a la necesidad que la manda, esto es, que la lleva a ser acto; como la cera al artífice que desea hacer algo de ella. Pero la informidad procede de la carencia y de la aptitud, que ella une, en cuanto que es posibilidad absoluta, casi trina y sin composición. La carencia, la aptitud y la informidad no pueden ser sus partes, de otro modo algo precedería a la posibilidad absoluta, lo que es imposible. Hay, por tanto, modos, sin los cuales la posibilidad absoluta no sería lo que es. La carencia está contingentemente en la posibilidad. Por esto de lo que no tiene forma pero podría tenerla se dice que carece, y de ahí la carencia.

La informidad, por otra parte, es casi la forma de la posibilidad (como querían los platónicos), es casi la materia de las formas. Pues el alma del mundo se une a la materia por sí misma, a la que llamaron estirpe vivificante. De tal modo que, como el alma del mundo se mezcla con la posibilidad, la *vegetabilidad* informe conduce al alma vegetativa en acto, que por un movimiento desciende del alma del mundo, y por la movilidad de la posibilidad o *vegetabilidad.* Por lo cual afirmaron que la informidad misma era la casi materia de las formas, la cual se forma por el alma sensitiva, racional e intelectual, en cuanto está en acto. Por lo que Hermes decía que la ὑλὴ era nutriz de los cuerpos, y que era informidad nutriz de las almas.

Y alguno de los nuestros decía que el caos había precedido naturalmente al mundo, y que había sido la posibilidad de las cosas, y que en él existió aquel espíritu informe en el que todas las almas están posiblemente. Por lo cual decían los antiguos estoicos que todas las formas están en acto en la posibilidad, pero estaban ocultas y aparecían si se levantaba la envoltura, del mismo modo que si la cuchara se hace del trozo de madera por separación sólo de las partes.

A su vez, los peripatéticos decían que las formas sólo podían estar potencialmente en la materia, y sólo podían ser educidas por un eficiente. Esto es más verdadero; es decir, que las formas no sólo provengan de la

posibilidad, sino también de un eficiente. Pues quien quita las partes del trozo de madera para que de él resulte una estatua añade algo a la forma. Y esto es evidente, pues si de la piedra no puede hacerse un arca por un artífice, el defecto es de la materia, y si no puede hacerse por el artífice de la madera, el defecto está en el eficiente. Se requieren pues, materia y eficiente. Y de ahí que las formas estén potencialmente de algún modo en la materia, las cuales son llevadas al acto según la conveniencia del eficiente.

Así, en la posibilidad absoluta dijeron que estaba potencialmente la universalidad de las cosas, y esta posibilidad absoluta es ilimitada e infinita a causa de su carencia de forma y por su aptitud hacia todas. Como la posibilidad de reproducir en la cera la figura del león o del conejo, o de cualquier otra cosa, es ilimitada. Esta infinidad es contraria a la infinidad de Dios, porque aquélla es a causa de su carencia, y la de Dios, sin embargo, por su abundancia, puesto que todas las cosas en Él son Él mismo en acto. Así la infinidad de la materia es privativa y la de Dios negativa.

Ésta es la posición de quienes hablaron acerca de la posibilidad absoluta. Nosotros, por la docta ignorancia, hallamos que ha de ser imposible que exista la posibilidad absoluta. Pues como entre las cosas posibles no puede haber nada menor que la posibilidad absoluta, que está sumamente próxima al no ser, también, según la opinión de los autores, de ahí se llegaría al mínimo y al máximo en las cosas susceptibles de recibir más y menos, lo que es imposible.

Por lo cual, la posibilidad absoluta en Dios es Dios. Fuera de Él, sin embargo, no es posible, pues no es dable nunca algo que esté en potencia absoluta, siendo todas las cosas, excepto la Primera, necesariamente contractas. Pues si se encuentran cosas diversas en el mundo de tal modo relacionadas entre sí que de una pueda haber más que de otra, no se llega al máximo ni al mínimo simple y absolutamente; por el contrario, por el hecho de encontrarse, se manifiesta que la absoluta posibilidad no es dable. Toda posibilidad es contracta, y se contrae por un acto. Por ello no se encuentra la pura posibilidad, radicalmente indeterminada por cualquier acto; ni la aptitud de la posibilidad puede ser infinita y absoluta, careciendo de toda contracción.

Dios, por ser acto infinito, no es sino causa del acto; pero la posibilidad de ser es contingentemente; así, pues, la posibilidad es absoluta para quien le ocurre; pero la posibilidad ocurre porque el ser por algo primero no puede ser acto radical, simple y absolutamente. Por lo cual, el acto se contrae por la

posibilidad, en cuanto que no es absolutamente, sino en potencia, y la potencia no es absolutamente, sino que es contracta por el acto. Tienen lugar, empero, diferencias y graduaciones, en cuanto que una cosa esté más en acto y otra más en potencia, sin que por esto se llegue al máximo y al mínimo absolutamente, puesto que el acto máximo y el mínimo coinciden con la máxima y mínima potencia; y son el máximo absolutamente dicho, como se mostró en el primer libro. Más todavía, si la posibilidad de las cosas no estuviera contracta, no podría alcanzarse la razón de las cosas, sino que todas las cosas se regirían por el azar, como falsamente sostiene Epicuro. Puesto que, como este mundo avanza razonablemente por la posibilidad, fue necesario por ello que la posibilidad sólo tuviera aptitud para ser este mundo. Contracta y no absoluta fue, pues, la aptitud de la posibilidad. Y dígase lo mismo acerca de la tierra, el sol y las demás cosas, las cuales si no hubieran estado latentes en la materia no hubieran llegado a ser acto con más razón que hubieran dejado de llegar.

Por lo cual, aunque Dios es infinito y hubiera podido, según esto, crear un mundo infinito, sin embargo, por ser la posibilidad necesariamente contracta y no radicalmente absoluta, y la aptitud no infinita, no pudo ser el mundo, según la posibilidad del ser, infinito en acto, o mayor, o de otro modo.

La contracción de la posibilidad es por el acto, y el acto es acto por el mismo máximo.

Por todo lo cual, como la contracción de la posibilidad es por Dios, y la contracción del acto es por lo contingente, de ahí que el mundo, contracto necesariamente por lo contingente, sea finito.

Así, por el conocimiento de la posibilidad, vemos cómo la maximidad contracta viene de la posibilidad necesariamente contracta, contracción que no es ciertamente por lo contingente, sino por un acto; y así el universo tiene una causa racional y necesaria de la contracción, como el mundo, que no es sino ser contracto, no es contingentemente por Dios, que es la maximidad absoluta.

Y esto ha de ser considerado más detenidamente. Por ello, siendo Dios la posibilidad absoluta, si consideramos el mundo en cuanto que está en ella, entonces está como en Dios, y es la misma eternidad; si le consideramos en cuanto que está en la posibilidad contracta, entonces la posibilidad precede sólo al mundo en naturaleza, y esta posibilidad contracta no es la eternidad,

ni coetánea con Dios, sino que es limitada por ella misma, como lo contracto por lo absoluto, cosas que están infinitamente distantes.

Es necesario, pues, limitar de este modo, mediante las reglas de la docta ignorancia, todas aquellas cosas que se discuten acerca de la potencia, posibilidad y materia. De qué modo avance gradualmente la posibilidad hacia el acto, quedamos en que había de tocarse en el *Libro de las Conjeturas.*

CAPÍTULO IX - SOBRE EL ALMA O FORMA UNIVERSAL

Todos los sabios están de acuerdo en que no puede nada ser en acto si no es por un ser en acto. Y esto, porque nada puede llevarse a sí mismo a ser acto, a menos que sea causa de sí mismo, pues sería antes de ser. Por lo cual, dijeron que aquello que hace que la posibilidad sea en acto, actuaba por la intención, en cuanto que por una ordenación racional, y no por el azar, la posibilidad podía llegar a ser en acto. A esta excelsa naturaleza la llamaban unos mente, otros inteligencia, otros alma del mundo, otros *fatum* en la substancia, otros (como los platónicos) necesidad de constitución, los cuales juzgaban que la posibilidad se determinaba necesariamente por sí misma, en cuanto que ahora es en acto aquello que pudo ser primero en naturaleza. Así, pues, decían que en esa mente estaban inteligiblemente, en acto, las formas de las cosas, como están potencialmente en la materia. Y la misma necesidad de constitución, teniendo en sí la verdad de las formas con aquellas cosas concomitantes con ellas, movería el cielo según el orden de la naturaleza para que, mediante el movimiento como instrumento, llevara la posibilidad al acto, y fuera, cuanto más conforme pudiera, igual al concepto de la verdad inteligible; éstos concedían que la forma que está en la materia, por esta operación de la mente mediante el movimiento, es una imagen de la verdadera forma inteligible, aunque no verdadera, sino verosímil.

Y así decían los platónicos que las formas verdaderas existían, con prioridad de naturaleza, no de tiempo, en el alma del mundo que en las cosas; cosa que no conceden los peripatéticos, porque dicen que las formas no tienen más ser que el que tienen en la materia y el que poseen en el entendimiento por abstracción, la cual sigue a la cosa, como es evidente. Pero les gustó pensar a los platónicos que todas estas diferentes y plurales cosas ejemplificadas en la necesidad de constitución, procedieran por un orden natural de una razón infinita, en la que todos son uno; pero no creyeron, sin embargo, que

hubieran sido creadas por ésta, sino únicamente que descendían de ella, cosa que nunca fue verdadera. Dios es, aunque no sea tampoco cierto, el alma del mundo, y afirman que ésta es la explicación de la mente divina, pues todas las cosas que en Dios son un solo ejemplar, en el alma del mundo son muchos y distintos; y añaden que Dios precede naturalmente a esta necesidad de constitución, y que el propio movimiento e instrumento precede naturalmente al alma del mundo, explicación temporal de las cosas.

Y de este modo las cosas que fueran verazmente estarían potencialmente en el alma y se explicarían temporalmente en la materia por el movimiento. Esta explicación temporal sigue al orden natural que hay en el alma del mundo y es llamado *fatum* en la substancia, y su explicación temporal es un *fatum* descendiente de aquél, llamado por muchos *actu et opere.*

Así, el modo de ser en el ánima del mundo es según el que llamamos mundo inteligible. El modo de ser en acto, mediante la determinación de la posibilidad en acto es por explicación como se ha dicho: es un modo de ser según el cual este mundo es sensible según ellos. No supusieron que estas formas, en cuanto están en la materia, sean distintas de aquellas que están en el ánima del mundo, sino sólo según el diferente modo de ser: así son en el alma del mundo verazmente y en sí; en la materia verosímilmente y no en su pureza sino con obscuridad. Añadían que la verdad de las formas sólo puede ser alcanzada por el entendimiento; no por la razón, la imaginación y el sentido a través de imágenes, pues las formas están mezcladas con la posibilidad, y por ello no se alcanzan verdaderamente, sino de modo opinable.

De este alma del mundo juzgaron que descendía todo movimiento y ella estaba toda en todo y en cualquier parte del mundo, aunque no ejerza las mismas virtudes en todas las partes. Como el alma racional en el hombre no ejerce la misma operación en los cabellos y en el corazón, aunque esté toda en todo y en cualquier parte. Por lo cual, quisieron complicar en ella todas las almas, bien en los cuerpos, bien fuera, puesto que ésta, dijeron, está difusa en todo el universo no por partes, ya que es simple e indivisible, sino toda en la tierra uniendo la tierra, toda en la piedra operando la tenacidad de las partes, toda en el agua, toda en los árboles, y así en cada una de las cosas. Y esto porque ella es la primera explicación circular (siendo la mente divina el punto central y el alma del mundo el círculo que explica el centro), y la explicación natural de todo orden temporal de las cosas. Y la llamaron por la discreción y el orden número semoviente, y afirmaron que procedía de lo idéntico y de lo

diverso, y también juzgaban que difería del alma del hombre sólo en el número, de manera que, así como el alma del hombre se relaciona al hombre, de la misma manera ella se relaciona al número, creyendo que todas las almas se resolvían finalmente por ella y hacia ella, si los deméritos no lo impedían.

Muchos de los cristianos se refugiaron en la vía platónica, principalmente porque como es una la razón de la piedra, otra la del hombre, y en Dios no cabe distinción ni alienidad, juzgaban que eran necesarias, después de Dios, y antes de las cosas, en la inteligencia rectora de los orbes (ya que la razón precede a la cosa) estas razones distintas, según las cuales las cosas son distintas; y porque estas mismas distintas razones sean nociones nunca delebles de las cosas en la misma alma del mundo, aún más, supusieron que la misma alma era por todas las nociones de todas las cosas, de modo que todas las nociones en ella misma sean substancia de ella misma, aunque aseguraban que esto era difícil de decir y conocer.

Y esto lo edificaban sobre la autoridad de la Divina Escritura. Pues Dios dijo: "hágase la luz y la luz fue hecha"[18]. Así, pues, si la verdad de luz no hubiera sido anterior en naturaleza, ¿cómo hubiera dicho hágase la luz? Mas en cuanto fue explicada temporalmente aquella luz, ¿por qué fue llamada luz mejor que cualquier otra cosa, si no hubiera existido antes la verdad de la luz? Y aducen muchas otras cosas parecidas para fortalecer su posición.

Los peripatéticos, sin embargo, aunque declaran que la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia, no admiten los ejemplares. Y me parece que se equivocan, a no ser que entiendan por inteligencia a Dios. Pues si no hay un conocimiento en la inteligencia ¿cómo se moverá según un propósito? Si hay un conocimiento de la cosa que ha de ser explicada temporalmente, conocimiento que es la razón del movimiento, éste no puede abstraerse de la cosa, que aún no existe temporalmente. Si, por tanto, hay conocimiento sin abstracción, éste es ciertamente aquél de que Platón hablaba, el cual no es por las cosas, sino, por el contrario, las cosas son por él. Por ello los platónicos no supusieron que esas razones de las cosas fueran algo diverso y distinto de la inteligencia misma, sino, antes bien, que tales cosas distintas entre sí formaban una inteligencia simple, que complicaba en sí todas las razones. Así, aunque la razón del hombre no es la razón de la piedra, sino que son razones distintas, sin embargo, la propia humanidad de la que el hombre

---

[18] 17 *Génesis, I,3.*

desciende, como lo blanco de la blancura, no tiene ser distinto en la propia inteligencia, en cuanto que está inteligiblemente en la naturaleza de la inteligencia, y, realmente, en la propia cosa.

Y no porque sea una la humanidad de Platón y otra diferente cuando está separada, sino que es la misma según los distintos modos de ser, y es por naturaleza primero en la inteligencia que en la materia, no primero temporalmente, sino como la razón que por naturaleza precede a la cosa. Los platónicos hablaron aguda y muy razonablemente, aunque fueron casi irracionalmente reprendidos por Aristóteles, el cual intentó reargüirlos más con la apariencia de las palabras que con el contenido de los conceptos.

Pero mediante la docta ignorancia sabremos qué es lo más verdadero.

Es evidente, pues, que no puede llegarse al máximo absoluto. Y, por tanto, no puede haber potencia absoluta, o forma absoluta o acto que no sea Dios. Ni tampoco hay ente que no sea contracto, excepto Dios, el cual es la forma de las formas, y la verdad de las verdades, y no es distinta la verdad máxima del círculo que la del cuadrángulo. Por ello, las formas de las cosas no son distintas sino en cuanto son contractas. En cuanto son absolutamente, son una indistinta, que, en lo divino, es el Verbo.

El alma del mundo, por tanto, no tiene ser sino con la posibilidad por la cual es contraída, y no es una mente separada de las cosas o separable. Pues si consideramos la mente separada de la posibilidad, es ésta la mente divina, la única que está radicalmente en acto. No es posible por ello que haya varios distintos ejemplares, pues cualquiera de ellos sería con respecto a sus ejemplados máximo y verísimo; pero no es posible que haya varias cosas máximas, pues sólo un ejemplar infinito es suficiente y necesario, en el cual todas las cosas están, como las cosas ordenadas en el orden, y el cual complica todas y cada una de las distintas razones de las cosas de modo adecuadísimo. Así esta razón infinita es la verísima razón del círculo, y no hay otra mayor o menor, diversa o distinta. Y esta misma es la razón del cuadrángulo, y no hay otra mayor o menor, ni diversa, y así con respecto a las demás cosas, como por el ejemplo de la línea infinita puede comprenderse. Sin embargo, nosotros, viendo las diversidades de las cosas, nos admiramos de cómo una única razón simplicísima de todas las cosas sea diversa en cada una de ellas. Y, sin embargo, lo sabemos por la docta ignorancia, que muestra que la diversidad es identidad en Dios. Y por el hecho de ver que la diversidad de las razones de todas las cosas es verdaderísimamente, por lo

mismo que esto es sumamente verdadero, aprehendemos la razón una y verdadera de todas las cosas, que es la misma verdad máxima.

Y cuando se dice que Dios creó al hombre por otra razón que a la piedra, esto es verdadero con relación a las cosas, no al Creador; al igual que vemos en los números: el número ternario es una razón simplicísima, no susceptible de más ni menos, una en sí misma; pero en cuanto se refiere a cosas diversas existe según otra razón. Una es, pues, la razón del número ternario de los triángulos, otra la de la materia, forma y compuesto en la substancia, otra la del padre, la madre y el hijo, o la de tres hombres, o la de tres asnos.

Por todo lo cual, la necesidad de constitución no está, como supusieron los platónicos, en una mente inferior al creador, sino que es el Verbo y el Hijo, igual al Padre, en lo divino. Y se llama λόγος o razón porque es la razón de todas las cosas. No es nada, por tanto, aquello que los platónicos dijeron sobre las imágenes de las formas, pues no hay sino una infinita forma de las formas, de la cual son imágenes todas las formas, como antes en algún lugar dijimos. Es conveniente, pues, entender con agudeza estas cosas: que el alma del mundo ha de ser considerada como cierta forma universal que en sí complica todas las formas; sin embargo, no existe en acto sino contractamente en las cosas, la cual en cualquier cosa es forma contracta de la cosa, como antes dijimos, tratando del universo.

Es, pues, Dios causa eficiente, final y formal de todas las cosas, el cual hizo en el Verbo uno todas y cada una de las cosas diversas entre sí y no puede haber ninguna criatura que no proceda por contracción, a través del infinito, de esta obra divina, pues sólo Dios es absoluto, y todas las demás cosas contractas. Tampoco hay ningún medio entre lo absoluto y lo contracto, en cuanto que son puras imaginaciones las de los que pensaron que había una mente, ánima del mundo, posterior a Dios y anterior a la contracción del mundo. Sólo Dios, pues, es alma y mente del mundo, si se considera el alma como algo absoluto, en lo cual están en acto todas las formas de las cosas.

Los filósofos no estaban, por cierto, suficientemente instruidos acerca del Verbo divino y del máximo absoluto y, por tanto, consideraron la mente, el alma y la necesidad absolutamente y sin contracción en una cierta explicación de la necesidad. No están las formas en acto en el Verbo, sino el propio Verbo en las cosas de modo contracto. Y las formas que están en la naturaleza intelectual creada, aunque según su naturaleza intelectual son más absolutamente, no existen sin contracción, sin embargo, en cuanto que la

operación de este entendimiento en entender por medio de una semejanza abstractiva, como dice Aristóteles; sobre lo cual diremos algo más en el *Libro de las Conjeturas.* Sobre el alma del mundo basta lo dicho.

CAPÍTULO X - SOBRE EL ESPÍRITU DE LOS UNIVERSOS

El movimiento, por el que se da la conexión de la forma y la materia, es casi un espíritu intermedio entre la forma y la materia, según opinan algunos, considerándole difundido en Aplanes, en los planetas y en las cosas terrenas. Le llamaron primero ἄτροπος, casi sin revolución, porque creían que Aplanes se movía con un movimiento simple de oriente hacia occidente. Después le llamaron Κλωθὼ, es decir, revolución, puesto que los planetas se mueven circularmente sobre Aplanes de occidente a oriente. En tercer lugar Λάχεσις, es decir, suerte, pues señorea el azar de las cosas terrenas.

El movimiento de los planetas es como una evolución del primer movimiento, y el movimiento de las cosas temporales y terrenas es evolución del movimiento de los planetas. En las cosas terrenas están latentes ciertas causas de los sucesos, como las mieses en las semillas, por lo cual dijeron que aquellas cosas que están complicadas en el alma del mundo como en un ovillo se explican y extienden por tal movimiento. Consideraban los sabios que casi del mismo modo que el artífice quiere esculpir una estatua en la piedra, teniendo en sí la forma de la estatua, casi la idea, y hace, mediante algunos instrumentos que mueve, la forma de la estatua, según la figura de la idea y según su imagen, así, pensaban, la mente o alma del mundo gestaba en sí los ejemplares de las cosas, y, por medio del movimiento, los explicaba en la materia; y decían que este movimiento estaba difundido en todas las cosas.

Lo mismo que el alma del mundo, la cual, en Aplanes, en los planetas y en las cosas terrenas, desciende como una necesidad en acto desde la necesidad a la substancia, dijeron que era la explicación de la necesidad en la substancia. Pues la cosa en acto se determina hacia su ser por medio de este movimiento o espíritu. Dijeron que este espíritu de conexión procede de dos cosas, a saber, de la posibilidad y del alma del mundo; pues la materia, como tenga por su propia actitud un cierto apetito de recibir una forma, como lo torpe apetece lo bueno, y la privación el hábito, y como la forma desea ser en acto y no puede subsistir absolutamente, pues no es su ser ni es Dios, desciende para ser contractamente en la posibilidad, esto es, ascendiendo la posibilidad

hacia el ser en acto, la forma desciende, en cuanto que finaliza, perfecciona y termina a la posibilidad. Y así del ascenso y del descenso se origina el movimiento, que une ambas cosas. Este movimiento es un medio de conexión de la potencia y del acto, puesto que, de la posibilidad móvil y del motor formal, se origina como intermedio el propio mover. Está, pues, este espíritu difundido y contracto a través de todo el universo y cada una de sus partes, y a él se le llama naturaleza. Por ello la naturaleza es casi la complicación de todas las cosas que se hacen mediante el movimiento. Cómo este movimiento se contraiga de lo universal a lo particular, conservando el orden a través de sus grados, se considera en este ejemplo: cuando digo que Dios existe esta oración avanza con un cierto movimiento, pero con tal orden que, primero profiero las letras, después las sílabas, luego las palabras y por último la oración. Y aunque oyéndolo no discierna gradualmente este orden, sin embargo, el movimiento desciende gradualmente de lo universal a lo particular y allí se contrae en un orden temporal o natural.

Este movimiento o espíritu desciende del espíritu divino, el cual, por el mismo movimiento, mueve todas las cosas. Por lo cual, lo mismo que en el que habla hay algún espíritu, que procede del que habla, el cual se contrae en la oración que se profiere, así Dios, que es espíritu, es Aquél de quien desciende todo movimiento, pues la Verdad dice: "No sois vosotros los que habláis, sino el espíritu de vuestro padre el que habla en. vosotros"[19]. Y lo mismo acerca de todos los demás movimientos y operaciones.

Así, pues, este espíritu es el espíritu creado, sin el cual nada es uno o puede subsistir, sino que todo este mundo y todas las cosas que en él son, por medio de él, que llena el orbe de las tierras, son naturalmente y de modo conexo aquello que son. Como la potencia por medio de él está en el acto, y el acto, por su medio, en la potencia. Y éste es el movimiento de amorosa conexión de todas las cosas hacia la unidad, en cuanto que el universo uno sea de todos. Pues mientras todas las cosas se mueven simplemente, y son aquello que son del mejor modo posible, y ninguna es igual a otra, sin embargo, el movimiento de cualquiera de ellas contrae a su modo a cualquier otra, y participa de ella mediata o inmediatamente (como el movimiento del cielo participa de los elementos de las cosas formadas por los elementos y el movimiento del corazón de todos los miembros) en cuanto que haya un único universo; y por este movimiento las cosas son del mejor modo que pueden y

[19] 18 San Marcos, 13, 11.

se mueven hacia ello para conservarse en sí o en la especie. Por la conexión natural de los diversos sexos, los cuales se unen por un movimiento natural complicante y se contraen divisivamente en los individuos.

No existe, pues, ningún movimiento absolutamente máximo, porque éste coincide con la quietud. No hay ningún movimiento absoluto porque lo absoluto es quietud y Dios, y Él complica todos los movimientos. Y lo mismo que toda posibilidad está en la absoluta, que es Dios eterno, y toda forma y acto en la forma absoluta, que es el Verbo del Padre o el Hijo en las cosas divinas, así todo movimiento de conexión, que une la proporción y la armonía, está en la absoluta conexión del espíritu divino en cuanto que Dios es el único principio de todas las cosas, en el cual y por el cual todas ellas están en una cierta unidad de comunidad, contractas de modo semejante según más y menos. Y entre el máximo y el mínimo absoluto, según sus grados, en cuanto que la potencia, el acto y el movimiento de la conexión son un grado en los seres inteligentes, donde el entender es mover, y otro grado el de la materia, la forma y el nexo en los seres corporales, donde ser es moverse.

Acerca de esto trataremos en otro lugar. Y por el presente bastan estas cosas acerca de la trinidad del universo.

CAPÍTULO XI - COROLARIOS SOBRE EL MOVIMIENTO

Tal vez se admirarán los que lean estas cosas antes no oídas, cuando la docta ignorancia muestra que son verdaderas. Ahora sabemos por todo esto que hay un universo trino y que no hay ninguna cosa en el universo que no esté formada por la potencia, el acto y por el movimiento de conexión, los cuales no pueden subsistir uno sin el otro, de tal manera que necesariamente están en todas las cosas y según muy diversos grados, y, por tanto, de modo diferente. Porque no puede haber en absoluto dos cosas iguales en el universo. Por lo cual es imposible que haya alguna máquina mundana, ya sea la tierra sensible, o el aire o el fuego, o cualquier otra cosa, como centro fijo e inmóvil con relación a los varios movimientos de los orbes. Pues no se llega en el movimiento a un mínimo absoluto, tal como un centro fijo, porque es necesario que el máximo y el mínimo coincidan. El centro del mundo, en este caso, coincidiría con la circunferencia. Pero no tiene el mundo una circunferencia, pues si tuviera centro y circunferencia, y tuviera de este modo

dentro de él mismo su principio y su fin, él mismo estaría limitado por otra cosa, y habría fuera del mundo otro, cosas todas ellas carentes de verdad.

No siendo posible que el mundo se encierre entre un centro corporal y la circunferencia, no se entiende el mundo cuyo centro y circunferencia es Dios. Y aunque este mundo no es infinito, sin embargo, no puede concebirse como finito, por carecer de términos entre los que esté comprendido. Así, pues, la tierra, la cual no puede ser el centro, no puede carecer de todo movimiento, pues es necesario que ésta se mueva de tal manera que siempre infinitamente sea posible que se mueva aún menos. Y así como la tierra no es el centro del mundo tampoco lo es la esfera de las estrellas fijas u otras cosas de su circunferencia, aunque comparando la tierra con el cielo, la tierra parezca más próxima al centro. No es, pues, la tierra tampoco el centro de la octava esfera o de otra; ni de los seis signos que aparecen sobre el horizonte se concluye que esté en el centro de la octava esfera. Pues si estuviera distante del centro y cerca del eje que pasa por los polos, de tal modo que una parte estuviera elevada hacia un polo y la otra alejada del otro, entonces, sólo a los hombres que estuvieran distantes de los polos tanto cuanto se extiende el horizonte aparecería la mitad de la esfera, como es evidente.

Tampoco está el centro del mundo más dentro que fuera de la tierra. Ni la tierra, ni ninguna esfera tienen centro, pues como el centro es un punto equidistante de la circunferencia, y no es posible que haya una esfera o círculo que sea la más verdadera sin que se pueda dar otra más verdadera, es evidente que no puede darse un centro sin que pueda darse también otro más verdadero y exacto. Puntos equidistantes, exactos y diversos, no se pueden hallar fuera de Dios, porque Él sólo es la infinita igualdad. El centro de la tierra, pues, es el que es centro del mundo, es decir, Dios bendito. Y el centro de todas las esferas y de todas las cosas que hay en el mundo es el que es a la vez circunferencia infinita de todas las cosas. Además no hay en el cielo polos inmóviles y fijos, aunque el cielo de las estrellas fijas parezca describir por medio del movimiento círculos graduales menores en magnitud que los coluros o el equinoccial, y lo mismo con respecto a los intermedios. Pero es necesario que toda parte del cielo se mueva aunque desigualmente en comparación con los círculos descritos por el movimiento de las estrellas. Y así algunas estrellas parecen describir un máximo círculo y otras uno mínimo, pero no hay estrellas que no describan alguno.

Y puesto que no hay un polo fijo en la esfera, es evidente que no se encuentra un medio equidistante de los polos. No hay, por tanto, una estrella en la

octava esfera que describa por revolución un círculo máximo, porque sería necesario que equidistara de los polos, los cuales no existen, y, por consecuencia, no hay ninguna que describa un círculo máximo.

Los polos de la esfera coinciden con el centro en cuanto que no es otro el centro que el polo, que es Dios bendito. Y como nosotros no podemos descubrir el movimiento sino por comparación con lo fijo, presuponemos los polos o un centro en las medidas de los movimientos; de ahí que, andando en conjeturas, averiguamos que nos equivocamos en todas las cosas, y nos admiramos cuando, según las reglas de los antiguos, encontramos que no concuerdan las estrellas en su situación, porque creemos que ellos habían pensado rectamente acerca de los centros, de los polos y de las medidas.

Por estas cosas se hace manifiesto que la Tierra se mueve.

Y como por el movimiento del cometa, del aire y del fuego sabemos que los elementos se mueven, y la luna se mueve menos de oriente al ocaso que Mercurio, Venus o el Sol, y así gradualmente, de aquí que la misma Tierra todavía se mueve menos que todas las cosas. Sin embargo, no ocurre que la estrella describa un círculo mínimo alrededor del centro o del polo mínimo, ni que la octava esfera u otras describan uno máximo, como se acaba de probar. Agudamente, pues, considérese que lo mismo que las estrellas se relacionan con los supuestos polos en la octava esfera, así la Tierra, la Luna y los planetas son movidos como las estrellas alrededor del polo distante y diferentemente, conjeturando que el polo está donde se cree el centro.

De donde, aunque la Tierra sea casi una estrella más cercana al polo central, sin embargo, se mueve y no describe en el movimiento un círculo mínimo, como se ha mostrado. Más aún, ni el Sol, ni la Luna, ni la Tierra, ni esfera alguna (aunque nos parezca otra cosa) pueden describir un círculo verdadero en su movimiento, puesto que no se mueven sobre algo fijo. No es dable un círculo verdadero sin que pueda darse uno más verdadero, ni se da nunca en distinto tiempo un movimiento exactamente igual, ni se describe un círculo verosímilmente igual, aunque a nosotros no nos parezca así.

Es, pues, necesario, si se quiere comprender algo más acerca del movimiento del universo, que se complique el centro con los polos, ayudándose lo más posible de la imaginación. Pues, si alguien estuviera sobre la Tierra, bajo el polo ártico, y otro en el polo ártico, como al que está en la Tierra el polo le parece estar en el cénit, así al que estuviera en el polo el centro le parecería

que estaba en el cénit.

Y como los antípodas tienen como nosotros el cielo arriba, así a los que existen en ambos polos la Tierra les parecería estar en el cénit, y a dondequiera que fuera creería estar en el centro.

Compliqúense, pues, estas diversas imágenes de modo que el centro sea cénit y viceversa, y, entonces, mediante el intelecto (al que tanto ayuda la docta ignorancia) se verá que no se pueden alcanzar el mundo, su movimiento y la figura, puesto que casi aparecerá todo en todo, y la esfera en la esfera, no teniendo centro ni circunferencia en ninguna parte, como se dijo antes.

CAPÍTULO XII - DE LA CONDICIÓN DE LA TIERRA

Todas estas cosas que hemos dicho no fueron alcanzadas por los antiguos porque les faltaba la docta ignorancia. Es evidente, pues, para nosotros, que la Tierra verdaderamente se mueve, aunque nosotros no nos demos cuenta, porque no percibimos el movimiento sino por medio de una comparación con algo fijo. Pues si alguno ignorara que el agua fluye y no viera las orillas estando en un navío en medio del agua ¿cómo se daría cuenta de que la nave se movía? Y por esto siempre le parece a cualquiera que, lo mismo si estuviera en la Tierra, en el Sol o en otras estrellas, está en el centro casi inmóvil y que todas las demás cosas se mueven. Y siempre constituiría unos polos según que existiera en el Sol, otros en la Tierra, otros en la Luna y en Marte, e igual en los demás astros.

Por lo cual, la máquina del mundo tendrá el centro en cualquier lugar y la circunferencia en ninguno, pues la circunferencia y el centro es Dios, que está en todas y en ninguna parte. La Tierra no es esférica, como dijeron algunos, aunque tienda a la esfericidad, pues en ella está la figura del mundo contracta en sus partes; así como también el movimiento. Pero cuando se considera la línea infinita como contracta, de tal manera que, como contracta, ni más perfecta ni más *capaz,* entonces es circular, pues en ella coincide el principio con el fin.

Así, pues, el movimiento más perfecto es el circular y la figura corporal más perfecta la esférica. Por lo cual todo el movimiento de la parte se dirige para su perfección hacia el todo, como los cuerpos graves hacia la Tierra y los leves hacia arriba, la Tierra hacia la Tierra, el agua hacia el agua, el aire hacia el

aire, el fuego hacia el fuego; y el movimiento del todo se asemeja cuanto puede al circular, y toda figura a la figura esférica, como experimentamos en las partes de los animales, de los árboles y del cielo. Por lo cual, un movimiento es circularmente más perfecto que otro, y también las figuras son diferentes.

La figura de la Tierra, por tanto, es móvil y esférica, y su movimiento circular, pero puede ser más perfecto. Y como el máximo no se da en las perfecciones, movimientos y figuras del mundo, como resulta evidente por las cosas dichas antes, no es verdad que la Tierra sea vilísima e ínfima, pues aunque parezca la más central en cuanto al mundo, sin embargo, por la misma razón, está más próxima al polo, como se ha dicho. Tampoco es la Tierra una parte proporcional o alícuota del mundo, pues no teniendo el mundo máximo ni mínimo, no tiene medio ni partes alícuotas, como tampoco el hombre o animal, pues la mano no es una parte alícuota del hombre, aunque su peso parezca estar en proporción al del cuerpo, y lo mismo puede decirse con respecto a la magnitud o a la figura. Tampoco el color de lo negro es un argumento sobre su vileza. Pues si alguien estuviera en el Sol no vería la claridad que es vista por nosotros.

Considerando el cuerpo del Sol, tiene una especie de Tierra más central y una cierta luminosidad casi ígnea circular, y en medio una casi nube ácuea y un aire más claro, del mismo modo que la Tierra tiene sus elementos. Por ello, si alguno estuviera fuera de la región del fuego, la Tierra, en la circunferencia de su región, aparecería, por el fuego, como una estrella brillante, lo mismo que se nos aparece a nosotros el Sol como muy brillante porque estamos cerca de la circunferencia de la región del Sol y, sin embargo, no nos aparece la Luna tan brillante porque estamos, con respecto a su circunferencia, hacia sus partes más centrales, casi en su región ácuea, y por ello no vemos su luz, aunque la tenga propia, pareciendo para aquellos que estén en las extremidades de su circunferencia. A nosotros se nos aparece sólo la luz que refleja del Sol.

También por causa de esto, el calor de la Luna, que se origina sin duda por el movimiento y que es mayor en la circunferencia en donde el movimiento es mayor, se nos comunica como el del Sol. Por ello la Tierra parece estar situada entre las regiones del Sol y de la Luna, y por medio de ellas participa de la influencia de las otras estrellas, que no vemos porque estamos fuera de sus regiones, ya que sólo vemos las regiones de aquellas que brillan.

La Tierra es, pues, una estrella noble, que tiene una luz, un calor y una influencia distinta y diversa de todas las demás estrellas, lo mismo que cualquiera de ellas difiere ¡de otras en luz, naturaleza e influencia. De este modo cualquier estrella comunica a otra, luz e influencia, no por intención, pues todas las estrellas se mueven y brillan sólo para ser del mejor modo, y esta participación se Origina de esto como una consecuencia.

Del mismo modo la luz luce por su naturaleza, no para que yo vea, sino que la participación es una consecuencia, pues uso de la luz para ver. De este modo, Dios bendito creó todas las cosas, y en tanto que cada una desea conservar su ser, como un don divino, hace esto en comunidad con las demás. Así, el pie no sirve sólo a sí mismo, sino al ojo y a las manos, al cuerpo, y al hombre todo, porque sirve sólo para andar, y lo mismo los ojos y los demás miembros. Y de un modo parecido las restantes partes del mundo. Platón, en efecto, llamó animal al mundo, y se aclararán muchas cosas de las que hemos dicho, si se considera a Dios, sin inmersión, como alma de ese mundo. No debe decirse tampoco que la Tierra, por ser menor que el Sol y recibir su influencia, sea por ello más vil, porque toda la región de la Tierra que se extiende hasta la circunferencia del fuego es grande. Y aunque la Tierra sea menor que el Sol, como por la sombra y los eclipses nos es conocido, no nos es conocido, sin embargo, cuánto es mayor o menor la región del Sol que la región de la Tierra. Pero no puede ser exactamente igual, porque ninguna estrella puede ser igual a otra. Tampoco la Tierra es la estrella mínima, porque es mayor que la Luna, como nos enseña la experiencia de los eclipses, y es mayor también que Mercurio, como dicen algunos, y mayor que casi todas las otras estrellas. Por ello el argumento no demuestra, por el tamaño, nada sobre la vileza.

La influencia que recibe tampoco es un argumento del que se concluya su imperfección, pues la Tierra, como es una estrella, influye al Sol y a su región casi del mismo modo, como se dijo antes. Y como sabemos que estamos en otro lado que en el centro, donde confluyen las influencias, no sabemos nada de esta influencia. Pero si se toma la Tierra como posibilidad y el Sol como alma o intelectualidad formal, y la Luna como nexo intermedio, de tal modo que estas estrellas puestas dentro de una región unan mutuamente sus influencias y con las demás, es decir, con Mercurio, Venus, etcétera, que existen más arriba, como decían los antiguos y también los más modernos, entonces se hace evidente que es tal la correlación de la influencia que una sin otra no puede existir. Existiría, pues, una influencia una y trina, semejante según sus grados.

De ello se manifiesta que no es cognoscible por el hombre si la región de la Tierra sea más perfecta en grado o más innoble con respecto a las regiones de las demás estrellas, que la del Sol o la de la Luna y las restantes. Tampoco con respecto al lugar, porque este lugar del mundo sea habitación de los hombres, animales y vegetales, que son más innobles que los habitantes de la región del Sol y de otras estrellas. Pues aunque Dios sea el centro y circunferencia de todas las regiones de las estrellas, y procedan de Él las distintas naturalezas de las noblezas, en ninguna región deja de haber habitantes y no hay ningún lugar de los cielos ni de las estrellas que esté vacío, y no parece ser sólo esta tierra la habitada por cosas menores. Sin embargo, por la naturaleza intelectual que habita en esta Tierra y en su región no parece que pueda darse más noble y perfecta según esta naturaleza, aunque haya habitantes de otro género en otras estrellas.

Así, pues, el hombre no apetece otra naturaleza, sino sólo ser perfecto en la suya. No hay proporción, pues, entre los habitantes de otras estrellas, cualesquiera que sean, y los de este mundo; aunque toda esa región tenga alguna proporción oculta a nosotros, según el fin del universo, con esta región, de tal modo que los habitantes de esta tierra o región tuvieran mutuamente alguna relación con aquellos otros habitantes mediante la región universal, al modo que las articulaciones de los dedos de la mano tienen por medio de la mano una proporción con el pie, y las articulaciones particulares del pie, por medio del pie, con la mano, en cuanto que todas las cosas están proporcionadas en el animal íntegro.

Por ello, como toda aquella región es ignorada por nosotros, sus habitantes nos son profundamente desconocidos. Lo mismo que en la Tierra ocurre que los animales de una especie, los cuales constituyen casi una región específica, se unen y participan mutuamente, a causa de la común región específica, de aquellas cosas propias de su región, sin estorbar en nada a los demás, o sin saber nada de ellos. Pues el animal de una especie no puede aprender el concepto de otro expresado en signos vocales, sino con muy pocos signos extrínsecos y por un largo uso, y sólo de modo opinable.

Menos aún podemos saber de los habitantes de otra región, sospechando que en la región del Sol los habitantes solares son más claros, iluminados e intelectuales; más espirituales que en la Luna, en donde son más lunáticos, y en la Tierra más materiales y groseros; en cuanto que los solares, de naturaleza intelectual, están muy en acto y poco en potencia; los terrenos

mucho más en potencia y poco en acto, y los lunáticos fluctuando en el medio. Opinamos esto por la influencia ígnea del Sol y la acuática y a la vez aérea de la Luna, y por la gravedad material de la tierra. Y semejantemente acerca de las otras regiones de las estrellas.

Y sospechamos que ninguna carece de habitantes, siendo casi tantas las partes particulares mundiales del universo cuantas son las estrellas, de las que no hay número, en cuanto que el mundo uno y universal está contracto trinitariamente, según su progresión cuaternaria descendente, en tantos particulares que no existe número para ellos sino en aquel que creó todas las cosas en el número.

Tampoco es un argumento eficaz de falta de nobleza la corrupción de las cosas que experimentamos en la tierra. No nos podría constar, puesto que hay un mundo universal y proporciones influyentes de todas las estrellas particulares entre sí, que algo sea radicalmente corruptible, o, por el contrario, que, cuando las influencias contraídas se resuelven en otro individuo, exista según otro modo de ser y perezca en cuanto modo de ser determinado, no habiendo entonces lugar para la muerte; como dice Virgilio: "La muerte no parece ser nada, sino que los compuestos se resuelven en sus componentes", y ¿quién podría decir que tal resolución se da sólo en los habitantes de la Tierra?

Algunos dijeron que las especies en la Tierra eran tantas como las estrellas. Pues si la Tierra contrae en cada una de las especies la influencia de todas las estrellas ¿por qué no había de ocurrir lo mismo en las regiones de las demás estrellas que reciben la influencia de otras? Y ¿quién podría saber si todas las influencias contractas primero en la composición retornan después, en la disolución? Como en el caso de un animal que existe contracto en cualquier especie en la región de la Tierra, separado de toda influencia de las estrellas ¿se descompone en sus principios, volviendo sólo la forma a la propia estrella por la cual aquella especie recibe el ser actual en la tierra, o vuelve la forma al ejemplar o alma del mundo, como dicen los platónicos, o vuelve a la posibilidad material, permaneciendo el espíritu de unión en el movimiento de las estrellas, espíritu que se retira cuando cesa de unir por indisposición de los órganos o por otra cosa, induciendo a la separación por la diversidad del movimiento, regresando entonces a los astros y ascendiendo la forma por encima de la influencia de los astros, y descendiendo la materia?, o ¿acaso las formas de cualquier región descansan en alguna forma más elevada, por ejemplo la intelectual, y por ella alcanzan el fin que es el fin del mundo? Pero

ningún hombre podría llegar a saber por sí, a no ser que Dios se lo comunicara, cómo es alcanzado por aquella forma este fin en Dios, mediante las formas inferiores, ni cómo asciende hasta la circunferencia que es Dios, descendiendo el cuerpo hacia el centro, en donde también está Dios, pues el movimiento de todo tiende hacia Dios, en el que son una misma cosa como centro y como circunferencia; ni cómo el cuerpo, aunque se dirige al centro, como se ha visto, y el alma, que va hacia la circunferencia, se unen nuevamente en Dios, no por cesar todo movimiento sino sólo el que a la generación se refiere, y retornan necesariamente como partes esenciales del mundo; ni cómo cesando entonces la generación sucesiva, sin la que el mundo no puede existir, vuelve el espíritu de unión y une la posibilidad a su forma. Y aunque nadie duda que Dios óptimo creó todas las cosas para sí y no quiere que perezca ninguna de las que hizo, y todos saben que es larguísimo remunerador de todos los que le rinden culto, sin embargo, sólo Él conoce el mundo de la operación divina, de remuneración presente y futura, la cual es su operación. Sin embargo, más adelante diré algo según la verdad divina inspirada acerca de esto, sobre lo cual es suficiente lo alcanzado hasta ahora según la ignorancia.

CAPÍTULO XIII - DEL ADMIRABLE ARTE DIVINO EN LA CREACIÓN DEL MUNDO Y DE LOS ELEMENTOS

Es una sentencia unánime de los sabios que por las cosas visibles y por su grandeza, belleza y orden nos sumimos en la admiración del arte y de la excelencia divina y alcanzamos algunos artificios de la admirable ciencia de Dios, por los cuales conocemos elementalmente en la creación del universo algunas pocas cosas sobre el lugar y el orden de los elementos. Dios usó en la creación del mundo de la Aritmética, de la Geometría y de la Música, y también de la Astronomía, artes de las cuales también usamos nosotros . cuando investigamos las proporciones de las cosas, de los elementos y de los movimientos.

Por medio de la Aritmética reunió estas cosas. Por la Geometría les dio figura y, en consecuencia, firmeza, estabilidad y movilidad, según sus condiciones. Por medio de la Música las proporcionó de tal modo que no hay .más cantidad de tierra en la tierra que de agua en el agua, de aire en el aire y de fuego en el fuego, en cuanto que ninguno de los elementos es totalmente resoluble en otro, por lo que ocurre que la máquina del mundo no puede

perecer; y aunque una parte de uno puede resolverse en otro, sin embargo, nunca la totalidad del aire que está mezclado en el agua puede convertirse en agua, porque el aire circundante impide esto para que siempre haya mezcla de elementos. Por lo cual, Dios hizo que las partes de los elementos se resolvieran mutuamente, y cuando esto se retarda se engendra algo que produce lo generable por la concordia de los elementos, lo cual dura mientras dura esa concordia, rota la cual se rompe y disuelve lo engendrado.

Y así todos los elementos han sido constituidos por Dios con un admirable orden, pues los creó a todos según número, peso y medida. El número pertenece a la Aritmética, el peso a la Música y la medida a la Geometría. La gravedad se sostiene por la levedad que la constriñe, pues la tierra es grave y casi está suspendida en medio por el fuego; y la levedad soporta a la gravedad como el fuego a la tierra. Y cuando la eterna sabiduría ordenaba estas cosas utilizó una proporción inexpresable, en cuanto que sabía de antemano cuánto debía preceder un elemento a otro, ponderando de tal modo todos ellos que el agua fuera tanto más leve que la tierra cuanto el aire lo es más que el agua, y el fuego que el aire; en cuanto que a la vez armonizó el peso con el tamaño, y que el continente ocupara un lugar mayor que lo contenido; y unió estas cosas entre sí de tal modo que una estuviera necesariamente en otra. Por ello la Tierra es casi un animal (como dice Platón), que tiene piedras en lugar de huesos, ríos en lugar de venas, árboles en lugar de cabellos, y hay animales que se nutren entre esos cabellos de la Tierra como los gusanos entre los pelos de los animales.

Y el fuego se dispone en relación a la tierra casi como Dios con respecto al mundo, pues el fuego tiene muchas semejanzas con Dios respecto a la tierra, y su poder no tiene fin, actuando, penetrando, ilustrando, distinguiendo y formando por medio del aire y del agua todas las cosas en la tierra, que por la tierra son engendradas, en cuanto que no hay nada en las cosas que no se haga por una u otra operación del fuego, pues las formas de las cosas son por la diversidad del resplandor del fuego. El fuego está inmerso en las mismas cosas, sin las cuales ni él ni las cosas terrenas son. Pero Dios es absoluto. Por lo cual es casi un fuego que consume absolutamente, y una claridad absoluta. Dios era llamado por los antiguos luz en la que no hay tinieblas, y en su igneidad y claridad intentan participar todas las cosas existentes, como vemos en todos los astros, en los que se halla esta claridad materialmente contracta. Esta separante y penetrante claridad está contracta en la vida de los vivientes casi ínmaterialmente por la vida intelectiva. ¿Quién no admira a este Artífice, que ha usado de tal arte en las esferas, estrellas y regiones de los

astros que, sin exactitud total, con diversidad en todas las cosas, haya concordancia de todas, en el mundo? Que pondera las magnitudes de todas las estrellas, en su lugar y orden, y ordena de tal forma las distancias de las estrellas, sin lo cual ninguna región sería como es, ni sería ella misma, ni estaría en tal sitio y orden, ni siquiera podría ser el propio universo; y da a todas las estrellas diferente claridad, influencia, figura, color y calor, porque Él está íntimamente unido a la claridad. Y de este modo constituye proporcionalmente la proporción de las partes entre sí para que en cualquiera haya un movimiento de las partes hacia el todo, desde abajo hacia el medio en las cosas graves, y hacia arriba desde el medio en las leves, y alrededor del medio, como notamos en el movimiento de las órbitas.

En estas cosas tan admirables, tan varias y diversas, experimentamos por la docta ignorancia, según lo dicho antes, que no podemos saber ninguna razón de las obras de Dios, sino sólo admirarlas. Pues al Gran Señor, cuya grandeza no tiene fin, siendo la maximidad absoluta, en cuanto es el autor y sabedor de todas sus obras, así como su fin, siendo todas las cosas en Él y nada fuera de Él, principio, medio y fin de todas, centro y circunferencia de los universos sólo se le halla en todas las cosas; pues sin Él todas las cosas son nada, y sólo encontrándole a Él se encuentran todas, porque Él es todas las cosas y por Él todas son conocidas ; porque Él, que es la verdad de todo, quiere que seamos conducidos por esta tan admirable máquina del mundo hacia la admiración, la cual está, sin embargo, tanto más oculta para nosotros cuanto más la admiramos, puesto que Él sólo quiere ser buscado de todo corazón y diligencia, y como habita en la luz inaccesible, que es buscada por todas las cosas, sólo Él puede abrir a los que llaman y dar a los que piden. Y ninguna de las cosas creadas tiene potestad para abrir al que a ellas llame y mostrar lo que son, no siendo nada sin Él, que está en todas las cosas.

Pero en la docta ignorancia responden ciertamente al que las pregunta qué son o cómo son o para qué son. Nada podemos responder sobre nosotros, ni por nosotros, pues no tenemos la ciencia sobre nosotros, sino sólo Aquél por cuyo entender somos lo que Él quiere, manda y sabe. Todas las cosas somos mudas y es Él el que habla en todas, y Él sólo es quien sabe lo que somos y cómo y para qué. Si deseas saber algo sobre nosotras búscalo en nuestra razón y en nuestra causa, no en nosotros. Allí encontrarás todas las cosas mientras busques lo uno. Y no te podrás hallar a ti mismo sino en Él. Haz de tal modo, dice nuestra ignorancia, que te encuentres en Él, y como todas las cosas están en Él nada podrá fallarte allí.

Pero no se debe a nosotros el que lleguemos a lo inaccesible sino al que nos dió el rostro vuelto hacia Él y con un gran deseo de hallarle. Y mientras hagamos esto no se nos hurtará, pues es bondadosísimo, sino que se manifestará a nosotros y nos saciará eternamente, cuando aparezca en su gloria Aquél que sea bendito en los siglos. Amén.

Fin del segundo libro de *La Docta Ignorancia*

LIBRO TERCERO

Habiendo dicho ya algunas cosas sobre el Universo, investiguemos doctamente en la ignorancia, siguiendo el mismo método empleado con el máximo absoluto, cómo subsiste en su fin J. C. contracto, siempre bendito, para aumento de nuestra fe y de nuestra perfección. Para admirar más aún nuestra aplicación desarrollemos muy brevemente la idea de Jesucristo, invocándole para que Él sirva de camino hacia Él mismo; Él que es la verdad, en la cual, ahora, nos vivificamos por la fe y, después, por su adquisición en Él y por Él mismo, en quien radica la vida sempiterna.

CAPÍTULO PRIMERO - EL MÁXIMO CONTRACTO, MAYOR QUE EL CUAL NADA PUEDE HABER, NO PUEDE EXISTIR EN UNA U OTRA COSA EN ABSOLUTO SIN UN FIN

En el primer libro se muestra un máximo absolutamente incomunicable, inmezclable e incontraíble en ninguna cosa, que persiste idéntico a sí mismo en sí, eterna, igual e inmóvilmente. En segundo lugar manifiéstase, después de lo anterior, la contracción del universo, pues ninguna cosa existe sino de modo contracto. La unidad del máximo está, pues, absolutamente en sí. La unidad del universo está de modo contracto en la pluralidad. Pero a la pluralidad, en la que el universo está contracto en acto, nunca le puede convenir la suma igualdad, pues entonces dejaría de ser pluralidad. Es necesario, pues, que todas las cosas difieran mutuamente, bien en género, especie y número, bien en especie y número, bien en género y número, de tal modo que cada una de ellas subsista con su propio número, peso y medida. Por lo cual las cosas del universo se distinguen entre sí por grados, en cuanto ninguna coincide con otra. Por ello, ninguna cosa contracta puede participar exactamente del grado de contracción de otra, de forma que necesariamente cada una excede a o es excedida por cualquier otra.

Todas las cosas contractas están constituidas, por tanto, entre el máximo y el mínimo, de manera que puede darse un grado mayor o menor de contracción que cualquier otro dado, sin que por ello este proceso se haga infinito en acto, porque la infinidad de los grados es imposible, pues lo mismo es decir que

hay infinitos grados en acto que decir que no hay ninguno, como dijimos en el libro primero, hablando del número. No puede, por ello, haber en las cosas contractas un ascenso al máximo o un descenso al mínimo absolutamente. De ahí que, igual que la naturaleza divina, que es absolutamente máxima, no puede aminorarse y pasar a ser infinita y contracta, tampoco los contractos pueden disminuirse en la contracción y hacerse radicalmente absolutos. Y como todo ser contracto puede ser menos y más contracto, no alcanza el término del universo, ni del género ni de la especie; pues la primera contracción general del universo es una pluralidad por medio de los géneros, la cual es necesario que difiera gradualmente. Pero los géneros no subsisten sino de modo contracto en las especies, ni tampoco las especies sino en los individuos, sólo los cuales existen en acto. Y como no es dable ningún individuo, según la naturaleza de los individuos contractos, más que bajo el término de su especie, tampoco ningún individuo puede alcanzar el término del género y del universo.

Es necesario que entre una pluralidad de individuos de la misma especie haya diversidad de grados" de perfección. Por lo cual ningún individuo de una especie dada será máximamente perfecto, porque puede darse uno más perfecto, ni tampoco es dable uno imperfecto de forma que no sea dable otro más imperfecto, pues el término de la especie no lo alcanza ninguno. No hay más que un término de las especies o de los géneros o del universo que es el centro, circunferencia y conexión de todas las cosas, y el universo no agota la infinita y absolutamente máxima potencia de Dios, como si fuera un máximo absoluto que limitara la potencia de Dios.

Así, pues, el universo no alcanza el término de la maximidad absoluta, ni los géneros el término del universo, ni la especie el término de los géneros, ni los individuos el término de las especies, en cuanto que todas las cosas son del mejor modo lo que son, entre el máximo y el mínimo; y Dios *es* el principio, medio y fin del universo y de cada una de las cosas en cuanto que todas ellas, bien asciendan, bien desciendan, bien tiendan al medio, se dirigen a Dios. Y es conexión de todas las cosas del universo en cuanto que todas, cualesquiera que sean sus diferencias, están conexas. Por lo cual, entre los géneros que contraen el universo uno, es tal la conexión del inferior y del superior, que coinciden en el medio; y, entre las especies diversas existe tal orden de continuación, que la especie suprema de un género coincide con la ínfima inmediatamente superior, para que haya un continuo y perfecto universo. Y toda conexión es gradual, y no se llega a la máxima porque está en Dios.

Por consiguiente, las diversas especies de un género inferior y superior no se unen en algo indivisible, no susceptible de más y menos, sino en una tercera especie, cuyos individuos difieren gradualmente, en cuanto que ninguno es igualmente participante de ambas, como casi compuesto por ellas, sino que se contrae la naturaleza de la propia especie en su grado, la cual, con respecto a las otras, parece compuesta de la inferior y de la superior, y no de modo igual por ellas, pues ningún compuesto puede estar formado por partes iguales; y la especie media se inclina a una u otra de aquellas especies.

Sobre esto se hallan ejemplos en los libros de los filósofos acerca de las ostras y conchas marinas y otras. Ninguna especie desciende hasta llegar a ser la mínima de algún género pues antes de llegar al mínimo se convierte en otra que es anterior a la mínima. En el género de la animalidad, la especie humana, intentando alcanzar un más alto grado entre las cosas sensibles, arrastra consigo, en conmixtión, a la naturaleza intelectual, pero, sin embargo, predomina la parte inferior, por la que se llama animal. Existen acaso otros espíritus, sobre los que trataremos en el *Libro de las Conjeturas.* Y se dice frecuentemente que éstos pertenecen al género animal por cierta naturaleza sensible, pero, como la naturaleza intelectual predomina en ellos sobre la otra, se les llama mejor espíritus que animales, aun cuando los propios platónicos creían que los animales eran inteligentes.

Por lo cual, se concluye que las especies son semejantes al ser del número, que avanza gradualmente, y que es finito necesariamente en cuanto que el orden, la armonía y la proporción están en la diversidad, como mostramos en el primer libro, y que es necesario llegar, sin un proceso infinito, a la ínfima especie del género ínfimo, menor que la cual no hay otra en acto, y a la suprema del supremo, mayor que la cual no hay, igualmente, otra mayor ni más alta, aunque, sin embargo, pueda darse mayor y menor. De tal manera que bien numeremos hacia arriba, bien hacia abajo, partimos de la unidad absoluta que es Dios, como principio de todas las cosas, en cuanto que son especies que, casi semejantes al número, discurren entre el mínimo, que es máximo, y el máximo, a quien no se opone el mínimo, pues no hay nada en el universo que no goce de una determinada singularidad que no se halla en ninguna otra cosa, de tal manera que no hay nada que iguale todo en todo, ni tampoco hay cosas que sean exactamente diferentes, lo mismo que nada puede ser igual en el tiempo con otra cosa, aun cuando una vez fuera menor y otra vez menor que ella, pues verifica este tránsito dentro de una estricta singularidad, que no llega nunca a la igualdad exacta, como el cuadrado inscripto en el círculo tiende a la magnitud del circunscrito, desde el cuadrado

que es menor que el círculo al cuadrado mayor que el círculo, sin que nunca llegue a ser igual a éste. Y el ángulo de incidencia asciende de ser menor que un recto a ser mayor, sin medio de igualdad. Se traerán más ejemplos de éstos en el *Libro de las Conjeturas.*

Así, pues, los principios individuales no pueden concurrir en ningún individuo en la misma proporción armónica que en otro, de forma que cada uno es uno por sí, y, de este modo, perfecto. Y aunque en cualquier especie, por ejemplo en la humana, se hallan algunos individuos más perfectos y excelentes que otros, según ciertos aspectos, como Salomón, que superó a los demás en sabiduría, Absalón en belleza, Sansón en fortaleza, y todos aquellos que por su inteligencia superaron a los demás y merecieron ser honrados por ellos; sin embargo, como la diversidad de las opiniones, según la diversidad de religiones, sectas y regiones, hace diversos los juicios comparativos, de tal modo que lo que es laudable según una es vituperable según otra, y hay muchos desconocidos para nosotros dispersos por el mundo, ignoramos quién sea en el orbe más excelente que los demás, pues no podemos conocer perfectamente ni siquiera a uno de ellos. Y esto está hecho así por Dios para que cada uno se contente consigo mismo, aunque admire a los demás, y con la propia patria, de manera que el suelo natal le parecerá el más agradable de todos, y con las costumbres del reino, y con la lengua, y con las demás cosas, para que haya paz y unidad, sin envidia, en cuanto esto pueda ser posible, pues no puede ser absolutamente, sino cuando reine Él, que es nuestra paz y que excede a todos los sentidos.

CAPÍTULO II - EL MÁXIMO ES IGUALMENTE CONTRACTO Y ABSOLUTO, CREADOR Y CRIATURA

Se ha mostrado suficientemente que el universo es una pluralidad de cosas, las cuales son en acto de modo contracto, de las que ninguna llega al máximo absoluto. Añadiré aún que si fuera dable el máximo contracto subsistente en acto en una especie, entonces él, según la especie dada de la contracción, sería todas las cosas en acto que puede haber en la potencia de aquel género o especie, pues el máximo absoluto es todas las cosas posibles absolutamente en acto. El máximo contracto en el género y en la especie es una perfección posible en acto, según una determinada contracción en la que como no es dable algo mayor hay un infinito que abarca toda la naturaleza de la contracción dada.

Y como el mínimo coincide con el máximo absoluto, también contractamente coincide con el máximo contracto. Clarísimo ejemplo de esto es la máxima línea, que no sufre oposición alguna y que es toda figura y medida igual de todas las figuras, con la cual coincide el punto, como demostramos en el primer libro.

Por lo cual, si fuera dable que el máximo contracto fuera individuo de alguna especie, sería necesario que fuera la plenitud de aquel género y especie, en cuanto que sería la vida, forma, razón y verdad en plenitud de perfección de todas las cosas que fueran posibles en aquella especie. Tal máximo contracto, por encima de toda la naturaleza de la contracción, término final existente de aquélla, complicante de toda su perfección, por encima de toda proporción con cualquier otra cosa dada, tendría suma igualdad, para que no fuera mayor o menor que ninguno, y complicaría en la plenitud las perfecciones de todas las cosas.

Por esto queda manifiesto que el propio máximo contracto no puede subsistir como puramente contracto, según lo que poco antes dijimos, pues ninguna cosa puede alcanzar tal plenitud de perfección en el grado de la perfección de la contracción, ni aun cuando este contracto fuera Dios, que es absolutísimo, a no ser que fuera necesariamente el máximo contracto, esto es, Dios y criatura, absoluto y contracto, contracción que no puede subsistir en sí misma, a no ser en la absoluta maximidad subsistente. No hay, pues, más que una absoluta maximidad (como mostramos en el primer libro) por la que lo contracto puede decirse máximo. Si la máxima potencia se uniera a este contracto de tal modo que no pudiera unirse más, sin violentar las leyes naturales, para que fuera tal cosa determinada y, conservada la naturaleza de la contracción, en cuanto que es la plenitud de la especie contracta y creada, sería, por esta hipostática unión, Dios y todas las cosas.

Esta admirable unión superaría a todo nuestro entendimiento, pues es una ilusión que se pudiera concebir cómo las cosas diversas se unen. La maximidad absoluta no es distinta o diversa, siendo todas las cosas. Igual que sería una ilusión el concebir dos cosas primero separadas y después unidas. No se comporta de otro modo la divinidad en cuanto a lo anterior y lo posterior, ni es más esto que aquello, ni el propio contracto pudo ser antes de la unión esto o aquello, como la persona individual subsistente en sí, ni como las partes se unen en el todo, pues Dios no puede ser parte. ¿Quién concebiría una tal admirable unión, que no es como la de la forma a la materia, siendo

Dios absoluto impenetrable a la materia no informante? Esta unión sería verdaderamente mayor que todas las uniones inteligibles, donde lo contracto no subsistiría, por ser máximo, sino en la misma absoluta maximidad, no añadiéndole nada, por ser ésta la maximidad absoluta, ni transcendiendo su naturaleza por ser contracto. Lo contracto subsistiría de tal modo en lo absoluto que si lo concibiéramos como Dios nos equivocaríamos, pues lo contracto no cambia la naturaleza. Si supusiéramos que era ésta nos engañaríamos, pues la maximidad absoluta que es Dios no desea la naturaleza. Y si lo juzgáramos como un compuesto de ambas cosas erraríamos, porque de Dios y la criatura, de lo contracto y lo máximamente absoluto, la composición es imposible.

Hay, pues, que concebirle mentalmente, como siendo Dios en cuanto que también es criatura, y criatura en cuanto que también es creador; creador y criatura sin confusión ni composición. ¿Quién podría elevarse de este modo tan excelso que conciba en la unidad la diversidad y en la diversidad la unidad? Esta unión está, pues, por encima de todo entendimiento.

CAPÍTULO III - CÓMO SÓLO EN LA NATURALEZA DE LA HUMANIDAD ESTE MÁXIMO ES POSIBLE

Podría inquirirse fácilmente, como consecuencia de estas cosas, cuál debería ser la naturaleza de este contracto máximo. Puesto que éste necesariamente es uno, lo mismo que la unidad absoluta es la maximidad absoluta, y contraído en una u otra cosa, es evidente que necesariamente hay que exponer primero el orden de las cosas, pues algunas son de naturaleza inferior a otras, como las que carecen de vida e inteligencia; y otras de naturaleza superior, como las inteligentes, y otras medias. Así, pues, si la maximidad absoluta es universalísimamente la entidad de todas las cosas, de modo que no lo es más de uno que de otro, es claro que estará más unido al máximo aquel que sea más común a la universalidad de los entes. Así, pues, si se considera la naturaleza misma de los inferiores, y alguno de tales entes se eleva a la maximidad, será Dios y él mismo, como ocurre en el ejemplo de la línea máxima; pues ésta, como es infinita por infinidad absoluta, y máxima por maximidad, esta máxima a la que se une será necesariamente Dios por maximidad y permanecerá línea por contracción y, por tanto, será en acto todo lo que por una línea puede llegarse a ser. Pero la línea no incluye la vida ni el entendimiento; ¿cómo, pues, podrá asumir el máximo grado si no

alcanza la plenitud de las naturalezas?, sería lo máximo que podría ser y carecería de perfecciones.

Igualmente hay que decir sobre la naturaleza suprema, que no comprende a la inferior, sino que la unión de la inferior y de la superior es mayor que la separación. Pero conviene que el máximo, que coincide con el mínimo, abrace a uno de tal forma que no abandone al otro, sino que sea todas las cosas a la vez. Por lo cual, la naturaleza media, que es medio de conexión de la inferior y de la superior, es sólo aquella que, elevada convenientemente al máximo, es la potencia del máximo infinito Dios. Pues como ella complica dentro de sí misma todas las naturalezas, como lo supremo de lo inferior y lo ínfimo de lo superior, si, según todas las cosas suyas, ascendiera a la unión de la maximidad todas las naturalezas y todo el universo es evidente que llegarían de todos los modos posibles al sumo grado en ella misma. Ahora bien, la naturaleza humana es aquella que está elevada sobre todas las obras de Dios y un poco más disminuida que la de los ángeles, complicando la naturaleza intelectual y la sensible y constriñendo todo lo universal dentro de sí, pues era llamada racionalmente por los antiguos μικροκόσμος; o pequeño mundo. De aquí que ella es aquella que, si fuera elevada a la unión de la maximidad, existiría con la plenitud de todas las perfecciones del universo y de cada una de las cosas. De este modo en la humanidad se contemplarían todas las cosas en un supremo grado. Pero la humanidad no existe sino contractamente en esto o en aquello. Por lo cual, si no fuera posible que pudiera llegar a la unión con la maximidad más que un hombre verdadero, éste, ciertamente, sería tanto hombre como Dios, y Dios como hombre; perfección del universo que tendría el primado de todas las cosas, en el cual la naturaleza mínima, máxima y media unidad, de tal modo coincidirían absolutamente con la maximidad, que él mismo sería la perfección de todas, y todas las cosas contractas que existen en él descansarían como en su perfección, y su medida sería la del hombre y la del ángel (como dice San Juan en el *Apocalipsis)* [20] y la de cada una de las cosas, puesto que sería la unidad contracta universal de cada una de las criaturas por la unión con la entidad absoluta, que es la entidad absoluta de todo el universo, y por la cual todo tiene el principio y fin de la contracción.

Y por lo mismo que es máximo contracto por el máximo absoluto todas las cosas saldrían del ser de la contracción y por medio de él volverían al

---

[20] [19] *Apocalipsis,* 21, 17.

absoluto como por principio "de emanación y por fin de reducción. Pero Dios, que es la igualdad de ser de todas las cosas, es el creador del universo en cuanto que éste está creado para Él mismo. Así, pues, la igualdad suma y máxima de ser todas las cosas absolutamente es aquella a la cual la propia naturaleza de la humanidad se uniría, como el mismo Dios, asumiendo la humanidad, sería todas las cosas contractas en la misma humanidad, del mismo modo que es absolutamente la igualdad de ser de todas las cosas. Aquel hombre, pues, que subsistiera por unión con la máxima igualdad de ser, sería hijo de Dios, como el Verbo, en el cual todas las cosas están hechas; o sería la misma igualdad del ser, que se llama hijo de Dios, según se ha manifestado al principio; y no dejaría de ser hijo del hombre, como no dejaría de ser hombre, según se dirá más abajo.

Y como a Dios óptimo y perfectísimo no le repugnan aquellas cosas que pueden ser hechas por Él sin variación, disminución o aminoramiento, sino antes bien, convienen a su inmensa bondad, ya que todas las cosas universales han sido creadas óptima y perfectísimamente en un orden congruo por Él mismo y para Él mismo, por tanto todas ellas pueden ser más perfectas, movidas por Él en este camino. Y nadie sino Dios podría disentir razonablemente de estas cosas. Es, pues, desechada toda mala voluntad de Aquél que es sumamente bueno y cuya operación no puede ser defectuosa, pero como Él mismo es máximo también toda su obra, en cuanto sea posible, llega al máximo. La potencia máxima no está limitada sino por sí misma, ya que no hay nada fuera de ella misma y es infinita. Por tanto, no es limitada por ninguna criatura que no pueda, dada de cualquier modo que se dé la infinita potencia, crear otra mejor y más perfecta. Pero si el hombre se eleva a la unidad de la misma potencia, como el hombre no es una criatura subsistente en sí misma, sino en la unidad con la potencia infinita, esta potencia no está limitada por la criatura, sino por sí misma. Y ésta es la más perfecta operación de la máxima potencia de Dios, infinita e interminable, en la cual no puede haber defecto. De otro modo no sería ni creador ni criatura. ¿Cómo, pues, la criatura sería contractamente por el ser divino absoluto, si la contracción no fuera unible a Él mismo? Por lo cual, todas las cosas que son existen como contractas por aquel que es absolutamente, y ellas mismas, en cuanto que son contractas, son por aquel al cual la contracción está sumamente unida. Y así como Dios sea creador en primer lugar, y en segundo Dios y hombre, una vez creada la humanidad, asumida supremamente en la unidad de Él, casi sea la contracción universal de todas las cosas, unida hipostáticamente y personalmente a la igualdad de ser de todas las cosas, por Dios absolutísimo, mediante la contracción universal que

es la humanidad.

En tercer lugar, todas las cosas salen del ser contracto para que aquello que son puedan serlo en un orden y modo mejor; pero este orden no debe considerarse temporalmente, como si Dios precediera en el tiempo al primogénito de la criatura, o que el Dios primogénito y hombre precediera en el tiempo al mundo, sino en naturaleza u orden de perfección, por encima de todo tiempo, de manera que Él, que existía junto a Dios por encima de todo tiempo y antes que todas las cosas, apareciera en el mundo en la plenitud del tiempo, transcurridas ya muchas revoluciones.

CAPÍTULO IV - CÓMO JESUCRISTO ES A LA VEZ DIOS Y HOMBRE

Ahora, puesto que ya vamos dirigidos hacia esto con una fe indudable gracias a estos razonamientos, sostenemos firmemente, sin duda alguna, que las premisas son verdaderas y, convencidos, decimos que, dejando a un lado la plenitud del tiempo, Jesucristo siempre bendito es el primogénito de toda criatura, por aquellas cosas que operó divinamente, siendo hombre por encima de los hombres, y por otras que Él, siempre veraz en todo, afirmó de sí mismo, y por aquellos que habiendo hablado con Él dieron testimonio con su sangre constantemente, cosas probadas desde hace tiempo con infinitos e inefables argumentos. Por todo esto, aseguramos que Él es Aquél que toda criatura desde el principio esperaba que había de venir, y Aquél que había sido predicho por los profetas había de aparecer en el mundo. Vino para colmar todas las cosas, ya que Él, por su propia voluntad, restituyó la salud a todos, y como poderoso, por encima de todas las cosas, enseñó todo lo oculto y secreto de la sabiduría, quitando, como Dios, los pecados, resucitando a los muertos, trasmutando la naturaleza, mandando a los espíritus, al mar y a los vientos andando por encima del agua, estableciendo la ley que completa plenamente todas las leyes.

En el cual (según el testimonio de Pablo, aquel singularísimo predicador de la verdad iluminado repentinamente por el cielo) tenemos la perfección de todas las cosas, la redención y la remisión de los pecados[21]. Él es la imagen de Dios invisible, el primogénito de toda criatura (porque todas están fundadas

[21] [20] *Ad Colossenses*, 1, 14.

en Él), en el cielo y en la tierra, en las cosas visibles y en las invisibles, en los tronos, dominaciones, principados y potestades. Todas las cosas han sido creadas por Él y en Él mismo, y Él mismo es antes que todas, y todas están en Él, y Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia. Él es el mismo principio, primogénito entre los muertos, puesto que es el que tiene el primado en todas las cosas, ya que complació al Padre que en Él habitara toda la plenitud, y por ello que todas las cosas se relacionaran en Él.

Éstas y otras muchas cosas más muestran los testimonios de los Santos, ya que Él mismo es Dios y hombre, en el cual la humanidad está unida en la divinidad del Verbo, para que no subsistiera en sí, sino en Él mismo, puesto que la humanidad en sumo grado y en toda plenitud no puede existir más que en la divina persona del Hijo. Y por esto, como está por encima de toda nuestra comprensión intelectual, concebimos casi por la docta ignorancia a esta persona, que se unió al hombre. Elevando aún más nuestro entendimiento consideremos que, estando Dios a través de todas las cosas, en todas ellas, y todas a través de todas en Dios, como antes mostramos, y examinando esto a la vez y copulativamente, de manera que Dios está en todas las cosas así como todas las cosas en Dios, y como el ser divino tiene una suprema igualdad y simplicidad, de ahí que Dios, estando en todas las cosas, no está en ellas según grados como si se comunicara con ellas gradual y particularmente.

Pero ninguna cosa puede existir sin diversidad gradual, por lo cual las cosas son en Dios según ellas mismas con diversidad de grados. De aquí, como Dios está en todas las cosas, así como todas las cosas en Él, es evidente que Dios, sin mutación en la igualdad de ser, es todas las cosas en la unidad con la máxima humanidad de Jesús. Puesto que el hombre máximo en Él mismo no puede ser de otro modo que máximamente; y así en Jesucristo, que es la igualdad de ser de todas las cosas, existen, como en el Hijo en lo divino, que es la persona media, el Padre eterno y el Espíritu Santo; y todas las cosas como en el Verbo; y toda criatura en la humanidad suma y perfectísima que complica universalmente todas las cosas creables, en cuanto que Él es el que habita toda la plenitud. Veamos esto con este ejemplo: el conocimiento sensual es un conocimiento contracto porque el conocimiento no alcanza más que las cosas particulares. El conocimiento intelectual es universal porque con respecto al sensual existe separado y abstracto de la contracción particular. Pero la sensación se contrae de modo vario según varios grados, contracciones que hacen surgir las varias especies de animales, según grados de nobleza y perfección. Y aunque al máximo grado absoluto no se llegue,

como demostramos anteriormente, sin embargo, en aquella especie que es la suprema en acto dentro del género de la animalidad, por ejemplo la humana, el sentido forma allí un animal tal que es tanto animal como entendimiento; pues el hombre es su entendimiento, en el que la contracción sensual se subordina a la naturaleza intelectual, y donde la naturaleza intelectual existe como algo divino separado y abstracto, mientras el ser sensible permanece temporal y corruptible, según su naturaleza. Por lo cual hay que considerar que hay aquí alguna remota semejanza en esto con Jesús, en quien la humanidad se subordina a la divinidad, pues no podría ocurrir de otro modo dada su máxima plenitud. El entendimiento de Jesús, pues, como es perfectísimo y existente radicalmente en acto, no puede subordinarse personalmente más que al entendimiento divino, único que es todas las cosas en acto. El entendimiento en todos los hombres es en potencia todas las cosas, creciendo gradualmente de la posibilidad al acto, en cuanto que esté más o menos en potencia. Pero el máximo, como es el término de toda potencia intelectual, existiendo en acto plenamente, de ningún modo puede existir sino concebido como Dios, el cual es todas las cosas en todas las cosas. Y casi como si la naturaleza humana fuera πολυγωνὶα inscripta en un círculo, y el círculo la naturaleza divina. Si la πολυγωνὶα debiera ser máxima, mayor que la cual no pudiera haber nada, no subsistiría por sí de ninguna manera en los ángulos finitos, sino en la figura circular, de tal forma que fuera una figura propia para subsistir, incluso intelectualmente, separable de la figura eterna y circular. La maximidad de la perfección de la naturaleza humana tiende a lo substancial y esencial, por ejemplo al entendimiento, a quien sirven las demás cosas corporales. Y de ahí que el hombre máximamente perfecto no deba sobresalir en las cosas accidentales, sino con respecto al entendimiento. No es preciso, por tanto, que sea gigante o enano, o de este o aquel tamaño, color, figura u otros accidentes, sino sólo es necesario que su cuerpo se aparte de los extremos, de modo que sea el instrumento más apto posible de la naturaleza intelectual, a la cual se someta y obedezca sin resistencia, murmuración o fatiga. Nuestro Jesús, en el cual estuvieron escondidos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría hasta que apareció en el mundo como una luz en las tinieblas, se cree tenía para este fin de la eminentísima naturaleza intelectual un cuerpo sumamente apto y perfecto (como se ha conservado de memoria por los santísimos testigos de su presencia).

CAPÍTULO V - CÓMO CRISTO, CONCEBIDO POR EL ESPÍRITU SANTO, NACIÓ DE MARÍA VIRGEN

Con más extensión hay que considerar que la humanidad más perfecta supositada en lo alto, como es una exactitud contracta final, no escapa totalmente a la especie de su naturaleza.

Lo semejante es engendrado por lo semejante y, según la proporción de la naturaleza, lo generado procede de un generador. Pero el término, careciendo de término, carece de limitación y de proporción. Por lo cual, el hombre máximo no es engendrable por la vía de la naturaleza, ni puede tampoco carecer en absoluto del principio de la especie, de quien es la última perfección. Así, pues, en parte procede de la naturaleza humana, porque es hombre; y porque es el más alto principado, unido inmediatísimamente al principio, este mismo principio, del que inmediatamente procede, es padre como creador o generador; y el principio humano, en cuanto pasivo, es el que administra la materia receptible, por lo cual procede de una madre, sin semen viril. Toda operación procede del espíritu y del amor que une lo activo a lo pasivo, como se encuentra demostrado en lo anterior.

De ahí que la máxima operación, por encima de toda proporción natural, y por la que el creador se une a la criatura, procede de un amor máximamente unitivo. Sin duda existe necesariamente por el Espíritu Santo (que es absolutamente amor), único por el que, sin la ayuda de un agente contracto bajo la extensión de la especie, la madre pudo concebir al hijo de Dios Padre, lo mismo que Dios Padre formó de su espíritu todas las cosas que nacieron al ser no por otras cosas existentes, sino por Él, de tal modo que hizo las cosas primitivas por el Espíritu Santo cuando se ocupó perfectísimamente de ello. Instruyamos nuestra ignorancia con este ejemplo: Cuando un excelentísimo doctor quiere exteriorizar su verbo mental e intelectual a los discípulos, para que, mostrándoles la verdad concebida, se alimenten espiritualmente, hace de modo que su verbo se revista de la voz, pues no es ostensible a sus discípulos si no reviste una figura sensible. Y esto no puede hacerse más que por el espíritu natural del doctor, el cual, con aire contraído, adopta la figura vocal conveniente al verbo mental, con la cual se une el verbo de tal modo que la propia voz subsiste en el verbo, y los oyentes, mediante la voz, alcanzan el verbo.

Por esta remotísima semejanza nos elevamos por un instante en nuestra meditación por encima de lo que puede ser por nosotros concebido. Y como el Padre Eterno, de bondad inmensa, nos quisiera mostrar las riquezas de su gloria en toda la plenitud de la ciencia y sabiduría, compadeciéndose el Verbo Eterno, su Hijo, que es la plenitud de todas las cosas, de nuestras

enfermedades, y, como no pudiéramos percibirle más que en la forma sensible, semejante a la nuestra, manifestándose según nuestra capacidad, revistió la humana naturaleza por el Espíritu Santo, consubstancial con Él. El cual Espíritu, casi como la voz contraída por la respiración, formó su cuerpo animal de la pureza de una sangre de virginal feminidad, añadiéndole la razón, para que el Verbo de Dios Padre fuera hombre, y los unió íntimamente de forma que existiera el centro de la substancia de la naturaleza humana; y todas estas cosas cosas fueron hechas no de modo separado, como son expresadas por nosotros en el concepto temporalmente, sino en una operación momentánea, por encima de todo, según la voluntad conforme a la infinita potencia. Y nadie debe dudar que esta madre, llena de una tal virtud, y que proporcionó la materia, superó a todas las vírgenes en toda la perfección de la virtud, y, entre todas las mujeres fecundas, tuvo la más excelente bendición. Ella, que fue predestinada a tal y tan excelente y único parto virginal, debió carecer necesariamente de todas las cosas que bien a su pureza, a su vigor o a su unidad pudieran estorbar a tan excelente parto. Si la Virgen no hubiera sido preelegida, ¿cómo hubiera sido apta para el parto virginal, sin semen viril? ¿Cómo hubiera sido convertida en sagrario del Espíritu Santo, en el cual se formaba el cuerpo del hijo de Dios? Si no hubiera permanecido virgen después del parto, antes del parto excelentísimo el centro de la materna fecundidad en su suprema perfección de limpidez, no hubiera sido comunicado, más que dividida y disminuídamente, y no como debiera a un tal Hijo único y supremo. Así, pues, en la Virgen Santísima, que se ofreció por entero a Dios y a la cual comunicó totalmente con la operación del Espíritu Santo toda la naturaleza de la fecundidad, permaneció la inmaculada virginidad antes del parto, en el parto y después del parto, incorruptible y por encima de toda común generación natural. Así, pues, de un Padre Eterno y de una madre temporal, la gloriosísima Virgen María, nació el Dios y hombre Jesucristo. De un Padre máximo, y absolutamente pleno, de una madre plenísima de virginal fecundidad, elevada por la suprema bendición, en la plenitud del tiempo. No pudo, por ello, ser hombre de madre virginal más que temporalmente, ni de padre Dios más que eternamente, pero su nacimiento temporal requirió en el tiempo la plenitud de la perfección, como en la madre la plenitud de la fecundidad.

Así, pues, cuando llegó la plenitud del tiempo, como un hombre no puede nacer sin tiempo, nació en el tiempo y en el lugar más adecuado, muy oculto, sin embargo, a todas las criaturas. Pues las más grandes plenitudes no son comparables con las de más experiencias cotidianas. De ahí que por ningún signo ninguna razón pudo aprehenderlas a pesar de que se transmitieron, por

cierta y ocultísima profética inspiración, algunas oscuras señales, oscurecidas por las semejanzas humanas, por las cuales, racionalmente, los sabios pudieron prever que había de ser encarnado el Verbo en la plenitud de los tiempos; pero sólo el eterno generador sabía con certeza el lugar, el tiempo y el modo, y ordenó que mientras todas las cosas estaban en silencio, durante el curso de la noche, el Hijo bajara de la altura suprema al útero virginal y, pasado el tiempo necesario, en humilde forma se manifestara al mundo.

CAPÍTULO VI - MISTERIO DE LA MUERTE DE JESUCRISTO

Conviene hacer una pequeña digresión en la exposición de lo propuesto para que alcancemos con mayor claridad el misterio de la Cruz. No hay duda de que el hombre existe por el sentido y por el entendimiento, y por la razón mediadora, que une ambas cosas. Pero el orden somete el sentido a la razón, y la razón al entendimiento. El entendimiento no existe en el tiempo y el mundo, sino que está desligado de ellos; el sentido existe, sujeto por movimientos, en el mundo y en el tiempo. La razón está casi en el horizonte con respecto al entendimiento, pero elevada en cuanto al sentido. De este modo coinciden en ella las cosas que están por encima y por debajo del tiempo. El sentido es incapaz para lo que está por encima de lo temporal y para lo espiritual. Así, pues, el animal no percibe las cosas que son de Dios, existiendo Dios como espíritu y más aún que como espíritu. Y por ello el conocimiento sensible está en las tinieblas de la ignorancia de las cosas eternas y se mueve según la carne, por la potencia concupiscible hacia los deseos carnales, y por la irascible cuando ha de remover los impedimentos. La razón, sin embargo, está por encima de esto por naturaleza, por participación de la naturaleza intelectual; contiene ciertas leyes, por las cuales, como rectora del deseo de las pasiones, las modera y las reduce a lo justo, para que el hombre no ponga el fin en las cosas sensibles y no se prive del deseo espiritual del entendimiento. Y es la mejor de las leyes que ninguno haga a otro lo que no quiera que le hagan a él; y que las cosas eternas se antepongan a las temporales, y las puras y santas a las caducas e inmundas. Y a esto se dirigen las leyes, sacadas de la misma razón por medio de santísimos legisladores, según la diversidad del tiempo y del lugar, promulgadas como remedio para los pecadores.

El entendimiento, volando más alto, ve que el hombre por sí no podría alcanzar el fin de los afectos intelectuales y eternos, aun cuando sujetara

siempre el sentido a la razón y no siguiese sus pasiones connaturales. Pues como el hombre fue engendrado por el semen de Adán en los placeres carnales, en el cual la animalidad vence por la propagación a la espiritualidad, la naturaleza misma, inmersa desde la raíz de su origen en las delicias carnales, por las que el hombre recibe el ser de su padre, permanece impotente para trascender lo temporal y abrazar lo espiritual. Por lo cual, si el peso de los deleites carnales arrastra hacia abajo a la razón y al entendimiento, en cuanto consienten, no resistiendo tales movimientos, resulta claro que el hombre, arrastrado de este modo hacia abajo y apartado de Dios, se ve privado de la fruición del óptimo bien, el cual es de naturaleza intelectual, eterno y situado en las alturas. Pero si la razón domina al sentido, es necesario todavía que el entendimiento domine a la razón, y sobre la razón, con ayuda de la fe formada, se una al Mediador, para que así pueda ser atraído por Dios hacia la gloria. Nadie fue capaz, por encima de sí mismo y de su propia naturaleza, sujeta originalmente a los pecados y al deseo carnal, de poder ascender, superando su raíz, a lo eterno y celeste, excepto Cristo Jesús, el que desciende del cielo, esto es, el que asciende también por su propia virtud, y en quien la naturaleza humana nació no por la voluntad de la carne, sino por Dios, y que no tuvo obstáculo alguno para volver al Dios padre. En Cristo la naturaleza humana está exaltada por la unión con la suma potencia, y libre del peso de las cosas temporales y de los gravosos deseos. Y quiso Nuestro Señor Jesucristo mortificar profundamente su cuerpo humano con todos los hechos que nos atraen hacia las cosas terrenas, no por sí (pues no cometía pecado), sino por nosotros, para, mortificándose, purgarnos, para que todos los hombres de la humanidad encontraran en Él la purificación total de todos sus pecados.

La voluntaria e inocentísima, torpísima y crudelísima muerte en la cruz del hombre Cristo fue la extinción, satisfacción y purgación de todos los deseos carnales de la naturaleza humana. Todo lo que es posible hacer contra la caridad del prójimo está colmado por la plenitud de la caridad de Cristo, que, por su muerte, se dió también a sí mismo a los enemigos. La humanidad de Cristo, por tanto, colmó todos los defectos de todos los hombres. Pues, como ésta es máxima, comprende toda la potencia de la especie, habiendo una tal igualdad de ser con cualquier hombre que está unido con todos ellos más ampliamente que cualquiera con su hermano o su más íntimo amigo, pues la maximidad de la naturaleza humana obra de tal modo que se une a cualquier hombre mediante la fe. Salvado el número, Cristo es idéntico a cualquier hombre.

Por lo cual es verdad lo que Él mismo dice "Lo que hiciereis al más pequeño

de los míos, me lo hacéis a mí" [22]. Y, por el contrario, lo que Cristo Jesús mereció por su pasión, lo merecieron aquellos que son uno mismo con Él, salvada la diferencia de los grados de mérito, según la diferencia de los grados de unión de cualquiera con Él mismo, debida a la fe formada con la caridad. De ahí que los fieles sean circuncisos en Él, en Él bautizados, en Él muertos, vivificados en Él nuevamente por la resurrección, unidos a Dios en Él mismo y glorificados. Nuestra justificación no es por nosotros, sino por Cristo, porque por ser Él toda plenitud, conseguimos en Él todas las cosas si le tuviéramos, y como en esta vida lo podemos alcanzar por la fe no podemos justificarnos más que por la fe, como diremos más adelante y con más extensión.

Éste es aquel inefable misterio de la cruz de nuestra redención, en el que, además de lo aquí dicho, Cristo muestra cómo la verdad y la justicia y las virtudes divinas deben ser preferidas a la vida temporal, y las cosas eternas a las caducas, y que en el hombre más perfecto deben estar la suma constancia y la fortaleza y la caridad y la humanidad, como mostró la muerte de Cristo en la cruz que en el máximo Jesús estaban máximamente éstas y todas las demás virtudes.

Así, pues, cuanto más ascienda el hombre en las virtudes inmortales, tanto más semejante a Cristo será. Coinciden, pues, las cosas mínimas con las máximas, como la máxima humillación con la exaltación, la muerte más torpe con la vida gloriosa, y lo mismo las demás cosas, como nos manifiestan la vida, pasión y crucifixión de Cristo.

CAPÍTULO VII - SOBRE EL MISTERIO DE LA RESURRECCIÓN

Hombre pasible y mortal, Cristo no hubiera podido llegar a la gloría del Padre, que es la misma inmortalidad, porque es la vida absoluta, si no hubiera revestido la inmortalidad, siendo mortal. Porque esto nunca pudo hacerse antes de morir. ¿Cómo, pues, lo mortal podría revestir la inmortalidad si no se despojara de la mortalidad? ¿Cómo se desligaría de ella, sino pagando la deuda a la muerte? Por ello dice la misma Verdad: "Necios y tardos de corazón son aquellos que no entienden que Cristo tenía que morir y así entrar en la gloria"[23]. Pero, como antes mostramos, hay que decir

[22] 21 San Mateo, 25, 40.

[23] 22 San Lucas, 24, 25.

consecuentemente que Cristo murió por nosotros con una muerte verdaderamente cruel, pues no convenía que la naturaleza humana pasara al templo de la inmortalidad de otro modo que por la victoria de la muerte. De ahí que se sometiera a la muerte para que con Él la humana naturaleza resurgiera hacia la vida perpetua, y el mortal cuerpo animal se hiciera incorruptible y espiritual.

El hombre verdadero no pudo ser sino mortal y no pudo elevar a la inmortalidad la naturaleza mortal más que expoliando la mortalidad por medio de la muerte. Oigamos cuan bellamente nos instruye la Verdad, hablando sobre esto, cuando dice: "Un grano de trigo que cayera en la tierra no estaría muerto si permaneciera él solo, pero si estuviera muerto produciría mucho fruto" [24]. Si Cristo hubiera permanecido siempre mortal, aunque nunca hubiera muerto ¿cómo hubiera dado la inmortalidad a la naturaleza humana un hombre mortal? Aunque no hubiera muerto, sólo habría permanecido mortal sin muerte. Era preciso por tanto que Él se liberara mediante la muerte de la posibilidad de morir, si había de producir mucho fruto, para que exaltado de esta forma, atrajera hacia sí todas las cosas, pues entonces su potestad no sólo se ejercería en el mundo y en la tierra corruptible, sino también en el cielo incorruptible. Todo esto podríamos alcanzarlo en nuestra ignorancia, si tuviéramos en la mente las cosas que con frecuencia hemos dicho.

Mostramos anteriormente que el máximo hombre Jesús, no podía tener una persona subsistente separado de la divinidad, por ser máximo. Por convención de las lenguas se admite que las cosas humanas coincidan con las divinas, pues porque aquella humanidad, inseparable de la divinidad por su suprema unión casi revestida y asumida por la divinidad, no puede subsistir personalmente por sí misma. Ahora bien, el hombre está compuesto por el alma y el cuerpo, la separación de los cuales es la muerte. Así, pues, porque la máxima humanidad se subordina a la divina persona, no era posible que el alma o el cuerpo, aun después de la división local, al tiempo de la muerte se separara de la persona divina, sin la cual aquel hombre no subsistía. No murió, pues, Cristo como si su persona acabase, sino que, incluso sin división local con respecto al centro al cual se subordinaba su humanidad, permaneció unido hipostáticamente a la divinidad, y, según la naturaleza inferior que

---

[24] [23] San Juan, 12, 24.

pudo padecer la división del alma y el cuerpo, según la verdad de su naturaleza, la división fue hecha temporal y localmente para que, a la hora de la muerte, no estuvieran en el mismo lugar y en el mismo tiempo el alma y el cuerpo. Por lo cual en el cuerpo y en el alma no hubo corruptibilidad posible, pues estaban unidas a la eternidad, pero el nacimiento temporal estuvo sujeto a la muerte y a la separación temporal de modo que, completado el círculo de vuelta a la disolución de la composición, desligado el cuerpo temporal de sus movimientos temporales, la verdad de la humanidad, que permanecía unida a la divinidad e incorrupta, según su verdad requería, uniera la verdad del cuerpo a la verdad del alma, para que, dispersa la sombría imagen de la verdad del hombre aparecido en el tiempo, resurgiera el verdadero hombre desligado de toda pasión temporal.

Sin cuya unión la verdad de la humanidad incorruptible no estaría verdaderamente unida y sin confusión de modo hipostático a la naturaleza de la persona divina. A la pequeñez e ignorancia de nuestro ingenio le sirve de ayuda este ejemplo de Cristo sobre el grano de trigo, donde se corrompe el número del grano, permaneciendo sana la esencia específica, mediante la cual la naturaleza produce muchos granos. Si el grano de trigo fuera máximo y perfectísimo, muriendo en una tierra óptima y muy fecunda, no sólo podría producir cien o mil granos, sino cuantos comprendiera la naturaleza de la especie en su posibilidad. Y esto es, por cierto, lo que dice la Verdad: "que un fruto produce mucho, pues en verdad es una multitud finita sin número".

Entiéndase así, pues, agudamente: la humanidad de Jesús por lo mismo que se considera contractamente con relación a Cristo, se entiende también unida a la divinidad, estando unida a la cual es absoluta, en cuanto se considera Cristo como hombre verdadero, y está contracta, en cuanto que es hombre por la humanidad, y así la humanidad de Jesús es como un medio entre lo puramente absoluto y lo puramente contracto, y así, según esto, no fue corruptible sino según ciertos respectos, y absolutamente incorruptible. Fue corruptible según la temporalidad, en la que estaba contracta, e incorruptible según que estuvo absolutamente desligada del tiempo y sobre el tiempo y unida a la divinidad.

Pero la verdad, como temporalmente contracta, es casi imagen y signo de la verdad supratemporal. Así la verdad del cuerpo, temporalmente contracta, es casi la sombra de la verdad del cuerpo supratemporal. También la verdad del alma contracta es como la sombra del alma desligada del tiempo. Pues parece más sentido que entendimiento, el cual no conoce mientras vive en el tiempo

sino por medio de las imágenes de la fantasía, de las que se libera y desliga cuando el alma está elevada por encima del tiempo. Y como la humanidad misma fue radicada desde las alturas en la incorruptibilidad divina inseparablemente, entonces, completado el movimiento temporal corruptible, no pudo hacerse la resolución sino hacia la raíz de la incorruptibilidad. Por lo cual, tras el final del movimiento temporal que fue la muerte, eliminadas todas aquellas cosas que acaecen temporalmente a la verdad de la naturaleza humana, resucitó Jesús, no en cuerpo grave, corruptible, umbroso, pasible, etcétera, cosas que siguen a la composición temporal, sino en cuerpo verdadero, glorioso, impasible, ágil e inmortal, como la verdad desligada de las condiciones temporales requería. Y la misma verdad de la unión hipostática de la naturaleza humana y divina reclamaba necesariamente esta unión.

Por lo cual, era preciso que Jesús bendito resucitara de entre los muertos, como Él mismo dice: "Convenía que Cristo sufriera así y al tercer día resucitara de entre los muertos" [25].

CAPÍTULO VIII

CRISTO SUBIÓ A LOS CIELOS EL PRIMERO ENTRE LOS MUERTOS

Mostradas estas cosas, es fácil ver que Cristo fue primogénito entre los muertos. Nadie pudo resucitar antes que Él, cuando la naturaleza humana no había llegado al máximo, ni se había unido con la incorruptibilidad y la inmortalidad (que están en Cristo). Todos, pues, eran impotentes hasta que llegara aquel que dijo: "Tengo potestad para dejar mi alma y asumirla nuevamente". Por ello la naturaleza humana tomó la inmortalidad en Cristo, que es el primero entre los muertos. No hay más que una humanidad indivisible y una esencia específica de todos los hombres, por lo cual, todos los hombres particulares son hombres numéricamente distintos entre sí, de tal modo que es la misma la humanidad de Cristo y la de todos los hombres, permaneciendo inconfundible la distinción numérica de los individuos. De ahí la evidencia de que la humanidad de todos los hombres que fueron o serán temporalmente antes o después de Cristo, tomó en Cristo la inmortalidad.

[25] [24] San Lucas, 24, 46.

Por lo cual es evidente que de esta razón se concluye que Cristo hombre resucitó. Y de ahí que todos los hombres resucitan por Él tras todos los movimientos de la corruptibilidad temporal, para que sean perpetuamente incorruptibles. Y aunque la humanidad de todos los hombres sea una, hay, sin embargo, varios y diversos principios individuantes, que la contraen en éste o el otro supuesto. De este modo en Jesucristo éstos eran perfectísimos y poderosísimos, y muy próximos a la esencia de la humanidad, la cual fue unida a la divinidad, por lo cual Cristo tenía poder para resucitar por su propia virtud, virtud que le provenía de la divinidad.

Por lo que se dice que el propio Dios resucitó de entre los muertos, y como era hombre y Dios resucitó por su propia virtud. Y ningún hombre excepto Él, a no ser por la virtud de Cristo, que es también Dios, podría resucitar como Cristo. Es, pues, por Cristo por quien contrajo nuestra naturaleza humana la inmortalidad según la naturaleza de la humanidad. Y por Él por quien resucitaremos cuando cese el movimiento, a semejanza suya, por encima del tiempo; nosotros, que hemos nacido radicalmente sometidos al movimiento. Y esto será en el fin de los siglos.

Pero Cristo, que sólo nació de madre, aunque nació temporalmente, no esperó que pasara todo el flujo del tiempo para su resurrección, pues su nacimiento no fue apresado profundamente por el tiempo.

Téngase en cuenta que la naturaleza tomó la inmortalidad en Cristo, por lo cual resucitaremos todos, buenos o malos, pero, sin embargo, no todos seremos cambiados por Cristo, hijo de Dios, mediante la gloria transformadora, en hijos adoptivos. Resucitarán todos, desde luego, pero no todos como Cristo y en Él mismo por unión, sino sólo aquellos que son de Cristo por la fe, la esperanza y la caridad. Véase, si no me engaño, que no hay ninguna religión perfecta que, conduciendo a los hombres al muy deseado último fin de la paz, no contenga a Cristo Mediador y Salvador, Dios y hombre, camino, vida y verdad. Considérese cuan discordante es la credulidad de los sarracenos que afirman la existencia de Cristo, hombre máximo y perfectísimo, nacido de una virgen y transportado vivo a los cielos, y niegan que sea Dios. Realmente están obcecados porque dicen lo imposible. A quien tenga un entendimiento verdadero tiene que parecerle más claro que la luz, incluso por todo lo anteriormente expuesto, que en absoluto puede ser hombre perfectísimo y máximo, elevado por encima de la naturaleza, en cuanto nacido de una virgen, quien no sea también Dios.

Aquellos son irracionales, perseguidores de la Cruz, ignorantes de sus misterios, que no gustarán del divino fruto de la redención. Ni por la ley de su Mahoma, que no les prometió otra cosa que saciar sus deseos de placer, extintos en nosotros con la muerte de Cristo, esperan las cosas que anhelamos nosotros en la aprehensión de una incorruptible gloria.

Son los judíos semejantes a éstos, confesando como ellos un Mesías, hombre máximo, perfectísimo e inmortal, del cual niegan que sea Dios, detenidos por la misma diabólica ceguera; los cuales tampoco esperan, contrariamente a nosotros, siervos de Cristo, la suprema futura beatitud de la fruición de Dios, y, por tanto, no la obtendrán.

Y lo que juzgo como admirable es que, tanto los judíos como los sarracenos, creen en una futura y general resurrección, y no admiten su posibilidad por medio del hombre que también es Dios.

También podría decirse que si cesaba el movimiento de la generación y de la corrupción, no podría darse la perfección del universo, a no ser que hubiera resurrección, pues como la naturaleza media humana es una parte esencial del universo, sin la cual el universo no sería no ya perfecto, sino siquiera universo, y, por tanto, sería necesario que, si el movimiento cesaba alguna vez, el universo pereciera, o que los hombres resucitaran en la incorruptibilidad, en los cuales se da completa la naturaleza media, de tal forma que no sería necesario que resucitaran los demás animales, pues el hombre es la perfección de éstos. Y también, si se hablara de la resurrección desde el punto de vista del futuro, para que todo hombre reciba de Dios una retribución condigna de sus méritos. Sin embargo, para todas estas cosas es necesario ante todo creer que Cristo es hombre y Dios, pues sólo por Él la naturaleza humana puede conseguir la incorruptibilidad.

Están, pues, obcecados todos los que creen en la resurrección y al mismo tiempo no creen en Cristo como medio de la posibilidad de ésta, pues la fe en la resurrección es la afirmación de la divinidad y de la humanidad de Cristo, y de su muerte y resurrección; Él es en ella primogénito entre los muertos, según lo anteriormente dicho. Así, pues, resucitó y entró en la gloria ascendiendo a los cielos. Ascenso que juzgo ha de ser entendido por encima de todo movimiento corruptible y de toda influencia de los cielos. Pues aun cuando la divinidad esté en todas partes, sin embargo, se dice que su lugar más propio está allí donde no hay ninguna mutación, pasión, tristeza, etcétera, cosas que ocurren en lo temporal. Y decimos, por tanto, que este

lugar de alegría y paz eternas está sobre los cielos, aunque no esté en un sitio aprehensible, ni descriptible, ni definible.

Es centro y circunferencia de la naturaleza intelectual y como el entendimiento rodea todas las cosas, está por encima de todas ellas. Él descansa en las santas almas racionales y en los espíritus intelectuales, que cantan la gloria de este cielo, casi como en su templo.

Así, pues, por encima de todo lo decible, por encima de todo lugar, por encima de todo tiempo, Cristo ascendió a una incorruptible mansión, ya que ascendió por encima de todos los cielos, porque colmaba todas las cosas. Él que por ser Dios es todas las cosas en todas, y que por ser la verdad reina en estos cielos intelectuales, y no se sienta según el lugar más bien en la circunferencia que en el centro, pues es centro de todos los espíritus racionales y la vida de ellos. Y por ello Él afirma que este reino de los cielos existe también entre los hombres, Él que es la fuente vital de las almas y su fin.

CAPÍTULO IX - CRISTO ES JUEZ DE LOS VIVOS Y DE LOS MUERTOS

¿Qué juez será más justo que aquel que es la misma justicia? Cristo que es la cabeza y el principio de toda criatura racional es también la razón máxima de la que procede toda razón. Ahora bien, la razón hace los juicios divisivos. Por lo cual justamente es juez de los vivos y de los muertos Aquél que con todas las criaturas racionales asumió la naturaleza racional, permaneciendo Dios, que es el remunerador de todos. Y juzga todas las cosas por encima de todo tiempo, por sí y en sí, pues comprende todas las criaturas, siendo el máximo hombre en quien todas las cosas son. Porque es Dios, y, en cuanto Dios, es luz infinita en la que no existen las tinieblas y que ilumina todas las cosas de forma tal que todas ellas son evidentísimas ante esta luz.

Esta infinita luz intelectual, sobre todo tiempo, complica tanto lo presente como lo pretérito, lo vivo como lo muerto, al modo que la cruz corporal es hipóstasis de todos los colores. Y Cristo es como un fuego purísimo, inseparable de la luz, el cual no subsiste en sí mismo, sino en la luz, y es aquel fuego de la vida espiritual y del entendimiento que consume todas las cosas recibiéndolas dentro de sí, y que prueba todas ellas y las juzga, examinándolas todas, casi como el juicio del fuego material.

Así, pues, en Cristo son juzgados todos los espíritus racionales como lo ignible en el fuego. De ellos unos se transforman en Él, asemejándose al fuego, como el oro mejor y más perfecto que, intensamente sometido al fuego, no parece tanto oro como fuego. Otros no participan tanto de la intensidad del fuego, como la plata, o el bronce, o el hierro. Todas las cosas parecen, sin embargo, transformadas en fuego, aunque cada una según su grado. Pero este juicio lo es sólo del fuego, no de las cosas que son ígneas, pues aquel fuego ardentísimo sólo aprehende algo ígneo en todo lo ígneo, y no la diferencia de las cosas ígneas, como si nosotros miráramos oro fundido y plata y cobre en el mayor fuego, no nos daríamos cuenta de las diferencias de los metales después que hubieran sido transformados en la forma del fuego. Pero el fuego, si fuera intelectual, sabría los grados de perfección de cada cosa y hasta dónde era diferente en cada cosa la capacidad de intensidad del fuego. Y lo mismo que algunas cosas ignibles son incorruptiblemente perseverantes en el fuego y capaces de luz y calor, y se transforman hasta hacerse semejantes al mismo fuego a causa de su pureza, y con diferencias según más y menos; y también hay otras cosas que por su impureza, aunque sean capaces de dar calor, no son transformables en fuego; del mismo modo Cristo juez, según un único simplicísimo e indistinto juicio, en un momento comunica a todos, justísimamente y sin envidia, el calor de la razón creada, casi en orden de naturaleza, no de tiempo. Y de este modo, recibido el calor, infunde desde lo alto la divina luz intelectual para que Dios sea todas las cosas en todas ellas, y todas en Dios por el propio Mediador, e iguales a Él en cuanto esto sea posible, según la capacidad de cada una. Pero el que algunas, por estar más unidas y por ser más puras, sean capaces de percibir no sólo la luz, sino también el calor, y otras sólo el calor, pero no la luz, sucede por indisposición de los sujetos. Por ello, como esta luz infinita es la propia eternidad y verdad, es necesario que la criatura racional, que desee por sí ser iluminada, se convierta hacia las cosas verdaderas y eternas antes que a las mundanas y corruptibles.

Las cosas corporales y las espirituales se disponen entre sí de modo encontrado. La virtud vegetativa es corporal y convierte el alimento recibido del exterior en la naturaleza de lo alimentado, y no convierte al animal en pan, sino al contrario. El espíritu intelectual, cuya operación está sobre el tiempo, casi en el horizonte de la eternidad, cuando se dirige a las cosas eternas no puede convertirlas en sí mismo, pues éstas son eternas e incorruptibles, ni tampoco él, como es incorruptible, se convierte en ellas de tal forma que dejara de ser una substancia intelectual. Antes bien, se convierte en aquellas cosas en cuanto es absorbida por la semejanza de las

cosas, según grados, empero, en cuanto se dirija hacia ellas más fervientemente es más profundamente perfeccionado por las cosas eternas y adentra su ser en el propio ser eterno.

Cristo es inmortal y vive y es vida, y aquel que a Él se convierte, se convierte a la vida y la verdad, y cuanto más ardientemente haga esto, tanto más se eleva desde las cosas mundanas y corruptibles hacia las eternas, en tanto que su vida se adentra en Cristo.

Las virtudes, pues, son la justicia eterna, permanente por los siglos de los siglos, la vida y la verdad. Quien se dirige por estas virtudes anda por los caminos de Cristo, que son los caminos de la pureza y de la inmortalidad. Las virtudes verdaderas son iluminaciones divinas. Por ello, el que en esta vida se convierte por Cristo, que es la virtud, mientras se desliga de esta vida temporal, halla la pureza de espíritu para que pueda alcanzar la alegría de la eterna aprehensión. Se da la conversión de nuestro espíritu cuando, según todas sus potencias espirituales, se convierte por la fe a la misma purísima y eterna verdad, a la que pospone todo, y elige y ama sólo a esta verdad. La más cierta conversión por la fe hacia la verdad que es Cristo consiste en abandonar este mundo y recorrer el camino del triunfo. Amarle ardentísimamente es seguirle por un movimiento espiritual, porque Él no sólo es amable, sino la misma caridad. Mientras el espíritu sigue por los grados del amor a la misma caridad, profundiza en la misma caridad y no por cierto temporalmente, sino por encima de todo tiempo y todo mundano movimiento. Y así como todo amante está en el amor, así todos los que aman la virtud están en Cristo. Y como todo amante es amante por el amor, así todos los que aman la verdad, la aman por Cristo. De aquí que nadie conocerá la verdad si el espíritu de Cristo no estuviera en él. Y como es imposible que el amante exista sin amor, así es imposible que nadie posea a Dios sin el espíritu de Cristo, sólo en cuyo espíritu podemos adorar a Dios; por lo cual los incrédulos, apartados de Cristo, son incapaces de la luz de la gloria de la transformación, y son condenados a las tinieblas y la sombra de la muerte, apartados de la vida, que es Cristo, de cuya plenitud se saciarán todos en la gloria mediante su unión. De esto, y para nuestro consuelo, cuando hablemos sobre la Iglesia, diremos algo con el mismo fundamento.

CAPÍTULO X - SOBRE LA SENTENCIA DEL JUEZ

Es evidente que ninguno de los mortales comprende este juicio ni la sentencia de su juez. Puesto que como está sobre todo tiempo y movimiento no es expresada por una discusión comparativa o conjetural, o por una mención oral, o por otros tales signos, los cuales llevan consigo demora y aplazamiento, sino que como todas las cosas han sido creadas en el Verbo (porque habló y fueron hechas) también en el mismo Verbo, llamado también Razón, serán juzgadas todas las cosas. Nada media tampoco entre la sentencia y la ejecución, pero es así porque se hace en un momento, es decir, porque la resurreción y la aprehensión del fin de modo diferente, la glorificación en la translación de los hijos de Dios y la condenación en la exclusión de los rechazados no se distinguen en ningún momento del tiempo indivisible. La naturaleza intelectual, que está sobre el tiempo y no está subordinada a la corrupción temporal, que comprende en sí y por sí formas incorruptibles como, por ejemplo, las Matemáticas, abstractas a su modo y también naturales, que están escondidas en la propia naturaleza intelectual y son transformadas fácilmente, y que son para nosotros signos indicativos de su incorruptibilidad, ya que el lugar incorruptible de las cosas incorruptibles se mueve por un natural movimiento hacia la más abstracta verdad casi como hacia el fin de sus deseos y hacia el último y más deleitable objeto. Y como este objeto es todas las cosas, pues Dios es intelecto, inmortal e incorruptible, hasta que le alcanza es insaciable, pues no se sacia sino con un objeto eterno. Porque si el entendimiento, desligado de este cuerpo, en el que está sujeto por el tiempo a las opiniones, no alcanza al fin deseado, sino que antes bien, apeteciendo la verdad, cae en la ignorancia, y con un último deseo no deseará otra cosa que la misma verdad, no en enigma o en signos, sino con certeza, podríamos aprehender entonces cómo por su separación de la verdad, a la hora de la separación, cae en la conversión hacia lo corruptible, hacia el deseo corruptible, hacia la incertidumbre, y se dice que la confusión en el propio caos tenebroso de la mera posibilidad, donde no hay nada cierto en acto, desciende sobre él y va rectamente a la muerte intelectual.

El entender es lo propio del ser del alma intelectual y para él el deseado entender es vivir. Por ello, casi como para él la vida eterna consiste en aprehender últimamente lo eterno deseado y estable, del mismo modo para él es la muerte eterna separarse de aquello estable y deseado y precipitarse en el caos de la confusión, donde a su modo es atormentado en un eterno fuego, no inteligible para nosotros de otro modo que como se atormenta al privado de alimento vital y salud, y no sólo de estas cosas, sino también de alguna esperanza de alcanzar algo, en cuanto sin aniquilamiento ni fin siempre muere agonizando.

Ésta es una vida desgraciada por encima de cuanto puede pensarse, y la cual tanto es vida como muerte, tanto ser como no ser, tanto entender como ignorar. Y puesto que en lo anterior se ha probado que la resurrección de los hombres está por encima de todo movimiento, de todo tiempo, de toda cantidad, y demás cosas subordinadas a lo temporal, de forma tal que lo corruptible se resuelve en lo incorruptible, y lo animal en lo espiritual, para que todo el hombre sea su entendimiento, que es espíritu, y para que el verdadero cuerpo sea absorbido por el espíritu, de modo que no tenga un cuerpo sujeto a cuantificaciones corporales y a proporciones temporales, sino trasladado al espíritu, casi de modo contrario a este cuerpo nuestro, en el que no se ve al entendimiento, sino al cuerpo, y en el que el propio entendimiento aparece casi como encarcelado. Allí, sin embargo, el cuerpo está en el espíritu como aquí el espíritu en el cuerpo, y por ello lo mismo que aquí el alma se hace pesada por causa del cuerpo, allí el cuerpo se hace leve por el espíritu; de ahí que las alegrías espirituales de la vida intelectual sean máximas, de las cuales participa también el cuerpo glorificado en el espíritu. Igualmente, las infernales tristezas de la muerte espiritual son máximas, y las recibe también el cuerpo en el espíritu. Y como nuestro Dios, cuya aprehensión es la vida eterna, está por encima de la comprensión de todo entendimiento, aquellas eternas alegrías, que exceden a todo nuestro conocimiento, son tan grandes que no pueden expresarse por ningún signo. De modo semejante las penas de los condenados están por encima de todas las penas pensables y descriptibles.

Por lo cual todos aquellos armónicos signos musicales de gozo, alegría y gloria, que como signos conocidos para nosotros se hallan en los Padres como modos de pensar sobre la vida eterna, son sólo ciertos remotísimos signos sensibles, infinitamente distantes de los signos intelectuales, no perceptibles por ninguna imaginación. Y lo mismo sobre las penas infernales, las cuales son asimiladas al fuego elemental sulfúreo, a la pez y a otros tormentos sensibles. No tienen ninguna comparación con las ígneas desgracias intelectuales, de las cuales dígnese preservarnos Jesucristo, vida y salvación nuestra, el cual sea bendito por los siglos. Amén.

CAPÍTULO XI - MISTERIOS DE LA FE

Todos nuestros mayores han afirmado unánimente que la fe era el principio del conocimiento. En efecto, en toda facultad se presuponen principios

primeros que sólo son comprendidos por medio de la fe, de los cuales se obtiene el conocimiento de las cosas que se hayan de tratar. Todo aquel que desee elevarse a la doctrina necesita creer cosas sin las cuales no puede elevarse. Isaías dice: "Si no creéis no entenderéis"[26]. La fe, por consiguiente, complica en sí todo lo intengible. Y el entendimiento es la complicación de la fe. Por ello el entendimiento es dirigido por la fe y la fe se extiende gracias al entendimiento. Allí, pues, donde no hay una fe sana no existe un verdadero entendimiento.

A qué conclusión conduzcan el error de los principios y la debilidad del fundamento es fácil de ver. Pero no hay fe más perfecta que la misma Verdad, la cual es Jesús. ¿Quién no comprende que el más excelente don de Dios es una fe recta? El apóstol San Juan dice: "La fe en la encarnación del Verbo de Dios nos lleva a la verdad para que nos hagamos hijos de Dios". Y trata de ésta como primera cosa; luego cuenta muchos hechos de Cristo según esta fe, para que el entendimiento se ilumine con ella. Por ello llega finalmente a esta conclusión, diciendo: "Estas cosas fueron escritas para que creáis que Jesús es el hijo de Dios"[27].

La suavísima fe en Cristo, afirmada constantemente en la simplicidad, puede, mediante grados de ascensión, extenderse y explicarse según la doctrina de la ignorancia. Los más grandes y los más profundos misterios de Dios que rodean el mundo, aun cuando permanezcan ocultos para los sabios, son revelados en la fe de Jesucristo a los niños y a los humildes, porque todos los tesoros de la sabiduría y de las ciencias están escondidos en Jesús, sin el cual nadie puede hacer nada, ya que es el Verbo y la potencia por la cual Dios creó y es el único ser y el más alto que tiene potestad sobre todo lo que existe en el cielo y en la tierra.

Y como él no es cognoscible en este mundo, en el que somos llevados por la razón, la opinión o la doctrina, mediante símbolos, desde lo más conocido a lo desconocido, se le conoce sólo allí donde terminan las persuasiones y comienza la fe, por la cual somos conducidos hacia la simplicidad para que por encima de toda razón y entendimiento, en el tercer cielo de la más simple intelectualidad le contemplemos incomprensiblemente incorporalmente corpóreo (porque es espíritu) y en el mundo no mundanamente, sino celestialmente. Él mismo no puede ser comprendido por la inmensidad de su

---

[26] [25] Isaías, 7, 9.

[27] [26] San Juan, 20, 31.

excelencia.

Es ésta la docta ignorancia por la cual el propio San Pablo vió que él ignoraba más a Cristo, del que antes sólo tenía conocimiento, cuanto más se elevaba hacia Él. Dirijámonos, pues, fieles a Cristo, en la docta ignorancia, hacia el monte que es Cristo, a quien no podemos alcanzar con la naturaleza de nuestra animalidad. Y mientras intentamos verle con ojos intelectuales, entramos en la oscuridad, sabiendo que en el interior de la oscuridad está el monte en el cual sólo es permitido habitar a los que están llenos de vida intelectual. Si nos acercamos a Él con una mayor firmeza en la fe, apartados los ojos de las cosas sensibles que nos rodean, para que percibamos interiormente las voces, los truenos y los terribles signos de su majestad, percibiendo al propio y único Señor, a quien los universos obedecen; alcanzando gradualmente ciertas incorruptibles huellas de sus pies, casi oyendo ciertos divinos caracteres no en la voz de las criaturas mortales, sino la del propio Dios en los órganos santos y en los signos de los profetas y de los santos, le intuiremos más claramente, casi a través de una nebulosa razón. Después, ascendiendo continuamente los fieles con deseo más ardiente, pasando casi como del sueño a la vigilia, de lo auditivo a lo visual, verán allí aquellas cosas que no pueden ser reveladas, porque están por encima de todo lo oído y de toda capacidad de la palabra. Pues si tuvieran que decirse las cosas allí reveladas, podría entonces decirse lo indecible y oírse lo inaudito, pues allí se ve lo invisible.

Jesús bendito por todos los siglos, fin de toda intelección, porque es la verdad; de todo sentido, porque es la vida; fin, por último, de todo ser, porque es la entidad; y perfección de toda criatura, porque es Dios y hombre, es incomprensiblemente oído allí como término de toda voz. De Él, pues, sale toda voz y en Él es terminada; lo que es verdadero en una voz por Él es. Toda voz pertenece a la doctrina; por tanto, a Él, que es la sabiduría misma. Todas las cosas que están escritas están escritas para nuestra doctrina. Las voces se figuran en las escrituras, con el Verbo del Señor se sustentan los cielos[28].

Todas las cosas creadas son, por tanto, signos del Verbo de Dios. Toda voz corporal es un signo del verbo mental. La causa de todo verbo mental corruptible es el Verbo incorruptible que es la razón. Cristo es la razón encarnada de todas las razones, porque el Verbo se hizo carne. Jesús es, pues, fin de todo.

---

[28] 27 Salmo, 32.

Tales cosas son las que se manifiestan gradualmente a los que ascienden hacia Cristo por la fe, la eficacia divina de la cual es inexplicable, pues une al creyente con Jesús, si la fe es muy grande, puesto que está por encima de todo aquello que no está unido a Jesús. Si su fe es íntegra, éste, por Jesús, a quien está unido, tiene poder sobre la naturaleza y el movimiento, impera también sobre los espíritus malignos y se operan, no por él, sino por Jesús, cosas admirables, como nos manifiestan las cosas hechas por los santos.

Es necesario que la fe en Cristo sea purísima, máxima y conformada por la caridad, para que por todo ello pueda ser más eficaz. No sufre que se le mezcle con nada, ya que es la fe en la purísima verdad, poderosa para todas las cosas. Con mucha frecuencia se encuentra enunciado en lo anterior que el mínimo coincide con el máximo. Y así también ocurre con la fe, la cual, considerada en absoluto, es máxima en el ser y poder, pero no puede existir en un hombre en estado de vía que no sea también máximo, como fue Jesús. Pero es preciso al hombre en estado de vía que quiera tener en acto la máxima fe en Cristo que su fe en Éste esté elevada a un grado tal de indudable rectitud que sea apenas fe, sino más bien certeza sin ninguna duda. Ésta es la fe potente, que tanto es máxima como mínima, que comprende todo lo creíble en lo verdadero.

Y si, por ventura, la fe de un hombre no llega al grado de la de otro, a causa de la imposibilidad de la igualdad, como ocurre con lo visible, que no puede verse en el mismo grado por muchos, es preciso, sin embargo, que cada uno máximamente crea en acto cuanto es en sí. Y entonces aquel que en comparación con los demás tuviera una fe semejante apenas a un grano de mostaza, obtendrá aquella fe de virtud inmensa que halla obediencia incluso en los montes, si se ordenara esto en virtud del Verbo de Dios (con quien se une por la fe tanto cuanto en sí es), a quien nadie puede resistirse.

Véase, pues, cuan grande es el poder de Aquél en quien está presente el espíritu intelectual por la virtud de Cristo, si se adhiere a Él por encima de todo, de tal modo que vive por ella y unido con Él, excepto por el número, y subordinado durante toda la vida.

Pero como esto no se hace sino por conversión del entendimiento (a quien han de obedecer los sentidos) hacia Él por medio de una máxima fe, es preciso, por consiguiente, que ésta sea conformada por una caridad unitiva, pues no puede haber fe máxima sin caridad. Puesto que si todo viviente ama

el vivir y todo ser inteligente el entender, ¿cómo puede creerse en la inmortal vida de Jesús y en la verdad infinita, si no se ama sumamente? La vida es amable por sí y si se cree máximamente que Jesús es la vida eterna no puede dejar de amársele. La fe no es, pues, viva, sino muerta y no es siquiera fe, sin la caridad. La caridad es la forma de la fe, la cual da a ésta su verdadero ser. Es más, es el signo de la fe más constante.

Así, pues, si toda las cosas se posponen por causa de Cristo, y se tienen en nada el cuerpo y el alma en comparación con ÉL es ello un signo de máxima fe. Y no puede haber una fe grande sin la santa esperanza de la fruición del propio Jesús. Pues, ¿cómo podría nadie tener una fe cierta si no esperara las promesas que Cristo le ha hecho? Si no creyera que él había de tener la vida eterna que Cristo prometió a los fieles, ¿cómo creería en Cristo, o cómo creería que Él mismo era verdad? Si no tuviera una esperanza indudable en lo prometido, ¿cómo buscaría la muerte por Cristo quien no esperase la inmortalidad? Y es porque se cree que no faltará lo que es esperado, sino que ha de ser dada una sempiterna felicidad, por lo que se padecen todas las cosas, pues el fiel obtiene una tan grande merced de retribución por tan poca cosa.

Es grande, en verdad, la fuerza de la fe que hace al hombre cristiforme para que abandone las cosas sensibles, aleje de sí los contagios de la carne, recorra con temor los caminos de Dios, siga las huellas de Cristo con alegría y acepte voluntariamente la cruz con gozo; para que sea casi un espíritu en carne para quien este mundo, por causa de Cristo, es muerte, y para quien apartarse de él (para estar con Cristo) es vida. ¿Quién es este espíritu en el que habita Cristo por la fe? ¿Cuál es este admirable don de Dios que permite que en esta peregrinación y en frágil carne, por la virtud de la fe, podamos elevarnos hasta aquella potestad por encima de todas las cosas que no están unidas a Cristo?

Óbrese de modo que, mortificando siempre la carne, se llegue gradualmente, por medio de la fe, a la unidad con Cristo, para que, en la medida en que es posible en esta vida, nos sumemos en Él con profunda unión y para que se logre la perfección completa de la naturaleza, superando las cosas del mundo. Y es ésta la naturaleza completa que, mortificando la carne y el pecado, podremos obtener en Cristo, transformados en su imagen. Y no aquella naturaleza fantástica de los magos, los cuales dicen que el hombre asciende por la fe a cierta naturaleza a través de ciertas operaciones de los espíritus influyentes conjurados por ellos, y que en virtud de estos tales espíritus a

quienes se unen por la fe, hacen muchas y singulares maravillas en el fuego, o en el agua, o en las ciencias armónicas, o en las apariencias de las transformaciones, o en la manifestación de las cosas ocultas, etcétera. Es evidente que en todas estas cosas hay engaño y apartamiento de la vida y de la verdad. Porque tales cosas obligan a tratos y pactos con los espíritus malignos, de tal modo que lo que creen por la fe se manifiesta en los hechos en forma de incensaciones y adoraciones sólo debidas a Dios; las cuales son exigidas por espíritus poderosos, y las cumplen con gran observancia y veneración. Y siguiendo por fe estas exigencias perecederas, unidos de esta forma a este espíritu, se separan eternamente de Cristo, y van a dar en el castigo eterno.

Bendito sea Dios que nos redimió con su Hijo de las tinieblas de tan grande ignorancia, para que sepamos que es falso y engañoso todo mediador que no sea Cristo, el cual es la Verdad, y todo lo que sea hecho con una fe que no sea, la de Jesús. Pues no hay más que un Jesús Señor Nuestro, poderoso por encima de todo, que nos colma con toda bendición, y el único que desborda nuestros defectos y los suple.

CAPÍTULO XII - DE LA IGLESIA

Aunque puede haberse adquirido por lo dicho un concepto sobre la Iglesia de Cristo, diré, sin embargo, algo con brevedad sobre ella, para que no falte nada a la obra.

Como la fe está en grado desigual en los diferentes hombres y por ello es necesario que sea susceptible de más y menos, se desprende de ello que nadie puede llegar a alcanzar la máxima fe, de tal forma que ninguna pudiera ser mayor en poder. Ni tampoco la caridad máxima. Pues si la fe máxima, mayor que la cual en cuanto a su poder no podría haber ninguna otra, existiera en el hombre en estado de vía, sería necesario que éste fuera también máximo. Lo máximo en un género, lo mismo que es término supremo de éste, es principio del superior. Por lo cual la fe máxima absoluta no puede existir en nadie que no sea a la vez máximo. Del mismo modo la caridad absolutamente máxima no puede existir en el amante que no sea al mismo tiempo amado. Por cuya razón ni la fe ni la caridad máximas y absolutas corresponden a otro que a Jesucristo, el cual fue hombre en estado de vía y máximo a la vez, hombre amante y Dios amado.

Sin embargo, en el máximo están incluidas todas las cosas porque Él las comprende todas. De ahí, pues, que en la fe de Jesucristo se incluya toda la fe verdadera, y en la caridad de Jesucristo, toda la verdadera caridad, habiendo siempre, sin embargo, grados distintos. Y como estos grados distintos están por debajo del máximo y por encima del mínimo, nadie puede llegar, aun teniendo en acto toda la máxima fe que tenga en Cristo, a la máxima fe de Cristo, ,en la que están comprendidos Cristo, Dios y hombre. Ni tampoco se puede amar a Cristo tanto que haga imposible amarle aún más, porque Cristo es el amor y la caridad, y por ello es infinitamente amable. Por lo cual nadie puede amar a Cristo en esta vida o en la futura de tal modo que se haga por ello Cristo y hombre. Todos aquellos que se unen a Cristo, bien en esta vida por la fe y la caridad, bien en la otra por comprensión y la fruición, como queda una diferencia gradual, se unen de modo que no pueden unirse más, permaneciendo aquella diferencia, de forma que sin tal unión ninguno subsiste y por la unión ninguno sale de su grado.

Esta unión es la Iglesia o congregación de muchos en uno, como muchos miembros se unen en un cuerpo y cada uno en su grado, con distinción entre sí, y todos en un mismo cuerpo, gracias al cual se une cada uno, y en donde no hay ninguno que no tenga cuerpo, pues sin él no podría tener subsistencia ni vida. Y, sin embargo, en él cada uno no es todo sino mediante el cuerpo. Por esto la verdad de nuestra fe, mientras peregrinamos por este mundo, no puede subsistir más que en el espíritu de Cristo, habiendo un orden de los creyentes para que haya diversidad en la concordancia con Jesucristo. Y cuando nos desliguemos de esta Iglesia militante, cuando resucitemos, no podremos resucitar sino en Cristo, para que también sea una la Iglesia de los triunfadores, y todos ordenados en ella. Y entonces la verdad de nuestra carne no estará en sí, sino en la verdad de la carne de Cristo. Y la verdad de nuestro cuerpo en la verdad del cuerpo de Cristo. Y la verdad de nuestro espíritu en la verdad del espíritu de Cristo Jesús, como los sarmientos en la vid, para que sea una la humanidad de Cristo en todos los hombres, y uno el espíritu de Cristo en todos los espíritus, de forma que todo esté en Él, para que sea Cristo uno por todos. Y entonces el que en esta vida recibe a uno de todos los que son Cristo, recibe a Cristo, porque lo que se hace a uno de los más pequeños a Cristo se le hace[29]. Como el que hiere la mano de Platón, hiere a Platón, y el que ofende a una mínima parte ofende al hombre, y el que en el cielo se alegra por algo pequeño se alegra por Cristo y en todo ve a Jesús, y por Él a Dios bendito.

---

[29] 28 San Mateo, 25, 40.

Así será Dios nuestro por su Hijo, todo en todas las cosas, y todos en el Hijo y por Él en Dios todas las cosas para que haya alegría plena sin mala voluntad ni defecto.

Y en nosotros puede la fe aumentar continuamente mientras peregrinamos por este mundo, y lo mismo la caridad (aunque alguno pueda estar en acto en un grado tal que no pueda pasar por sí mismo en acto a otro mayor), y cuando se está en un grado se está en potencia de otro, si bien esta progresión no puede hacerse en infinito, como nos enseña un fundamento común. De ahí que debamos trabajar para llevar nuestra posibilidad al acto con la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, para que vayamos de virtud en virtud y de grado en grado por Él, que es la fe y la caridad, sin el cual nada podemos por nosotros mismos, sino que cuanto podemos, por Él lo podemos.

Sólo Él es capaz de colmar las cosas que nos faltan para que seamos el día de la resurrección un miembro íntegro y noble de Él. Y podemos impetrar sin duda esta gracia de aumento de fe y caridad creyendo y amando con todas las fuerzas y con asidua oración, y ascendiendo con confianza a su trono ninguno se sentirá defraudado en su santo deseo, pues Él es sumamente bueno.

Si tal y como son estas cosas se meditan profundamente una admirable dulzura espiritual nos embarga. Pues con un interno gusto de bondad inexpresable de Dios se olerá casi como si fuera un aromático humo, y cuando realicemos el tránsito nos la dará al aparecer su gloria y nos saciará de ella sin hartura, pues este alimento inmortal es la misma vida. Y como el deseo de vivir crece siempre, se come el alimento de la vida, sin que se convierta en la naturaleza del que come, pues entonces produciría hartura y abrumaría y no podría sostener la vida inmortal, pues sería insuficiente en sí y se convertiría en lo comido. Pero nuestro deseo intelectual es vivir intelectualmente, es decir, entrar continuamente y cada vez más en la vida y en la alegría. Y como es infinita, los bienaventurados son llevados a ella continuamente con su deseo. Y se sacian como sedientos que beben de la fuente de la vida, y como esta bebida no pasa al pretérito, porque está en la eternidad, siempre están bebiendo los bienaventurados y siempre se están saciando y nunca habrán de hartarse.

Bendito sea Dios que nos dió el entendimiento, insaciable en el tiempo, cuyo deseo como no tiene fin, conoce lo inmortal por encima de la corruptibilidad

temporal, por su deseo insaciable temporalmente y sabe que no puede saciar su deseada vida intelectual más que en la fruición del óptimo e inmenso bien, que nunca defrauda, en el cual la fruición no pasa al pretérito porque no decrece en la fruición. Usando de un ejemplo corporal, es casi como si un hambriento se sentara a la mesa de un gran rey en donde por su deseo se le sirviera un alimento cuya naturaleza consistiera en que saciando, al mismo tiempo agudizaba el apetito, y que este alimento nunca faltase. Es evidente que el comensal se saciaría continuamente y continuamente apetecería el mismo alimento, y siempre se dirigiría deseosamente a él, y siempre sería capaz de ingerirle, pues la virtud de este alimento consistiría en mantener siempre inflamado el deseo del alimentado.

Es ésta, pues, la capacidad de la naturaleza intelectual, porque recibiendo en sí la vida, la conserva *en* ella misma según su naturaleza convertible. Como el aire transforma en luz los rayos que recibe del sol. Por esto, el entendimiento, como es una naturaleza incunable hacia lo inteligible, no entiende sino las cosas universales, incorruptibles y permanentes, porque la verdad incorruptible es su objeto, hacia el que se dirige intelectualmente, verdad que aprehende en la eternidad en la quieta paz de Cristo Jesús.

Ésta es la Iglesia de los que triunfan, en la que está Dios nuestro, que sea bendito por los siglos, en donde, en la suprema unión Cristo Jesús, verdadero hombre, está unido a Dios hijo con tan grande unión que su humanidad sólo subsiste en su divinidad; y en ella tal es la inefable unión hipostática que, permaneciendo la verdad de la naturaleza de la humanidad, no puede unirse más alta y simplemente.

Toda naturaleza racional, conservando su realidad personal, está tan unida a Cristo, si se ha dirigido a Él en esta vida con fe grande espiritual y caridad, que todas estas naturalezas, tanto ángeles como hombres, no subsisten sino en Cristo, y por Él en Dios, absorbida y atraída la verdad del cuerpo de cada uno por el espíritu para que todos los bienaventurados, conservada la verdad de su propio ser, sean en Cristo Jesús, Cristo, y por Él en Dios, Dios, y como Dios, permaneciendo máximo absoluto, sea en Cristo Jesús el mismo Jesús, sean por Él todas las cosas en todas.

Y la Iglesia no puede ser sino una, pues Iglesia significa la unidad de muchas cosas (salvada la realidad personal de cada uno) sin confusión de naturalezas y grados. Y cuanto más una es la Iglesia, tanto mayor es. Es, pues, máxima la Iglesia eterna de los triunfadores ya que no es posible una mayor unión de la

Iglesia. Se ve aquí cuan grande es esta unión, donde se halla la unión máxima absoluta divina y la unión en Jesús de la deidad y la humanidad, y la unión de la Iglesia de los triunfadores de la deidad de Jesús y de los bienaventurados. Ni la unión absoluta es mayor o menor que la unión de las naturalezas en Jesús, o de los bienaventurados en el cielo, porque es la unión máxima, unión de todas las uniones y que no es susceptible ni de más ni de menos, por proceder de la unidad y de la igualdad, como se mostró en el primer libro. Ni la unión de las naturalezas en Cristo es mayor o menor que la unidad de la Iglesia triunfante, porque como es una unión máxima de las naturalezas no es susceptible de más ni de menos.

Por lo cual todas las cosas diversas que se unen obtienen su unidad de esta máxima unión de las naturalezas de Cristo, por la cual la unión de la Iglesia es lo que es. Y la unión de la Iglesia es la máxima unión eclesiástica. Por lo que, como ella misma es máxima coincide en las alturas con la unión hipostática de las naturalezas en Cristo. Y la unión de las naturalezas de Jesús, como es máxima, coincide con la unión absoluta que es Dios. Y así la unión de la Iglesia, que es la de los supuestos con ella, aunque no parezca tan una como la hipostática, que es sólo unión de las naturalezas o primera unión divina simplicísima, en la cual no puede existir nada de alienidad o diversidad, se resuelve, sin embargo, por Jesús, en la unión divina, de quien también toma principio.

Y esto parece perfectamente claro si se tiene en cuenta lo que se ha dicho antes. La unión absoluta es el Espíritu Santo. Pero la máxima unión hipostática coincide con la unión absoluta, por lo cual la unión de las naturalezas en Cristo es de modo necesario por la unión absoluta que es el Espíritu Santo, y en ella existe.

La unión eclesiástica coincide con la hipostática, como se dijo antes, por lo cual en el espíritu de Jesús está Ja unión de los triunfadores, la cual está en el Espíritu Santo. Y así habla la Verdad en Juan: "La claridad que me diste se la di a ellos, para que sean uno, como somos nosotros, yo en ellos y tú en mí, para que se consuman en lo uno"[30]. Y esto para que la Iglesia esté en eterna quietud, tan perfecta que no pueda haberla más perfecta, en tan inexpresable transformación de la luz de la gloria que no aparezca en todo sino Dios.

A la cual aspiramos apasionadamente rogando con humilde corazón a Dios

---

[30] [29] San Juan, 17, 22.

Padre que por su Hijo Nuestro Señor Jesucristo y en Él por el Espíritu Santo nos la quiera conceder en su inmensa piedad, para que gocemos eternamente a Aquél que sea bendito por los siglos. Amén.

Recibe ahora, padre respetado, lo que hace mucho tiempo deseé alcanzar por los varios caminos de las doctrinas, hasta que regresando por mar de Grecia (creo que gracias a un supremo don dado por el padre de las luces, de quien todo lo procedente es sumamente bueno) fuí llevado a comprender las cosas incomprensibles de modo incomprensible en la docta ignorancia, transcendiendo las verdades incorruptibles cognoscibles humanamente. Y ahora lo he desarrollado en estos libros, que por el mismo principio pueden ser resumidos o ampliados. Y nuestro entendimiento todo él debe hacer un profundo esfuerzo para elevarse hasta aquella simplicidad en la que coinciden las cosas contradictorias, tema sobre el que versa el primer libro. El segundo desarrolla algunas cosas sobre el universo según lo dicho en el primero y superando la vía común de los filósofos. Y ahora se completa, por último, el tercero, siguiendo siempre el mismo fundamento, sobre el super-bendito Jesús, que se hizo para mí cada vez mayor en el entendimiento y en el afecto por el aumento de la fe. Nadie que tenga la fe en Cristo puede negar que por esta vía no se inflame en un deseo superior, de forma que, después de largas meditaciones y ascensiones, no vea que sólo ha de amarse al dulcísimo Jesús. Y con alegría, dejando todo lo demás, le abrazará porque es la vida verdadera y el gozo sempiterno. Todas las cosas se apartan ante aquel que entra en Jesús, y no puede hallar ninguna dificultad, ni en la Escritura ni en el mundo, porque éste se transforma en Jesús, porque el espíritu de Cristo habita en él, el cual es fin de los deseos intelectuales.

Ruega asiduamente, padre devotísimo, por mí, mísero pecador de suplicante corazón, para que juntos merezcamos gozar con Él eternamente.

Fin del tercero y último libro de *La Docta Ignorancia.*